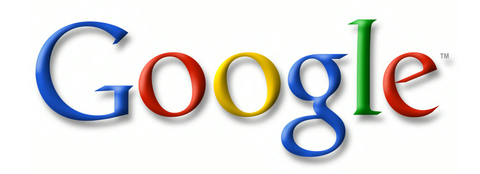
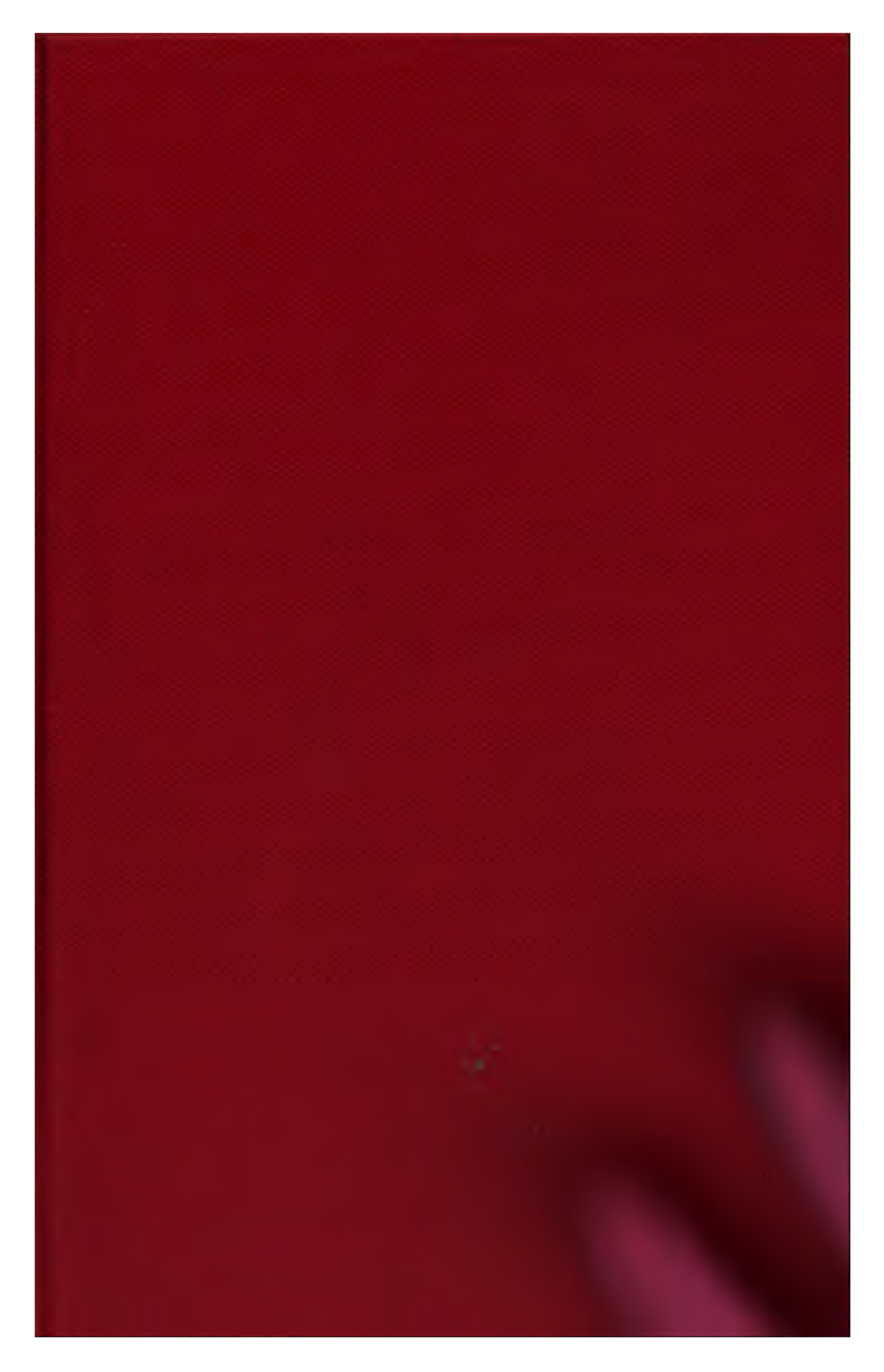
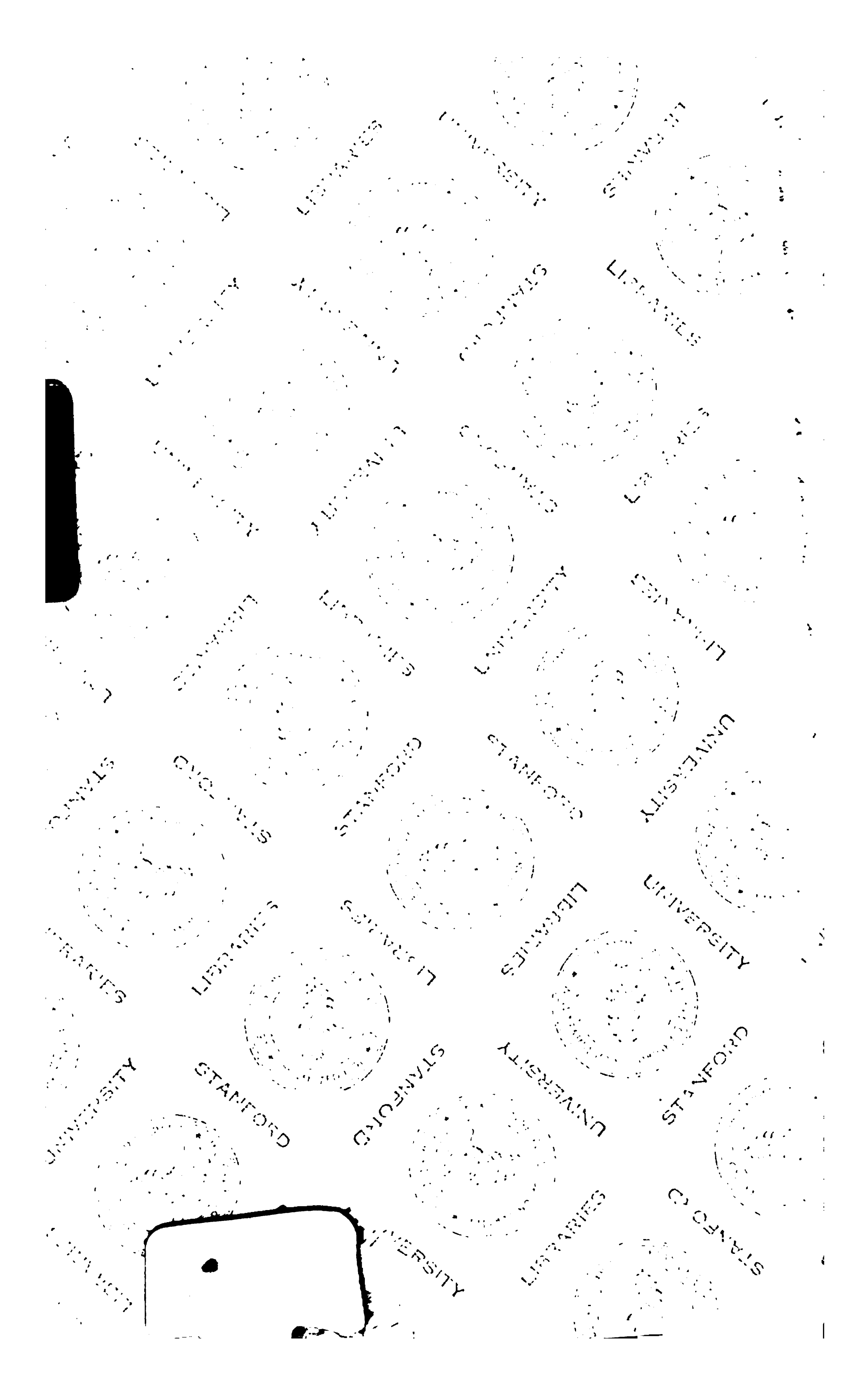
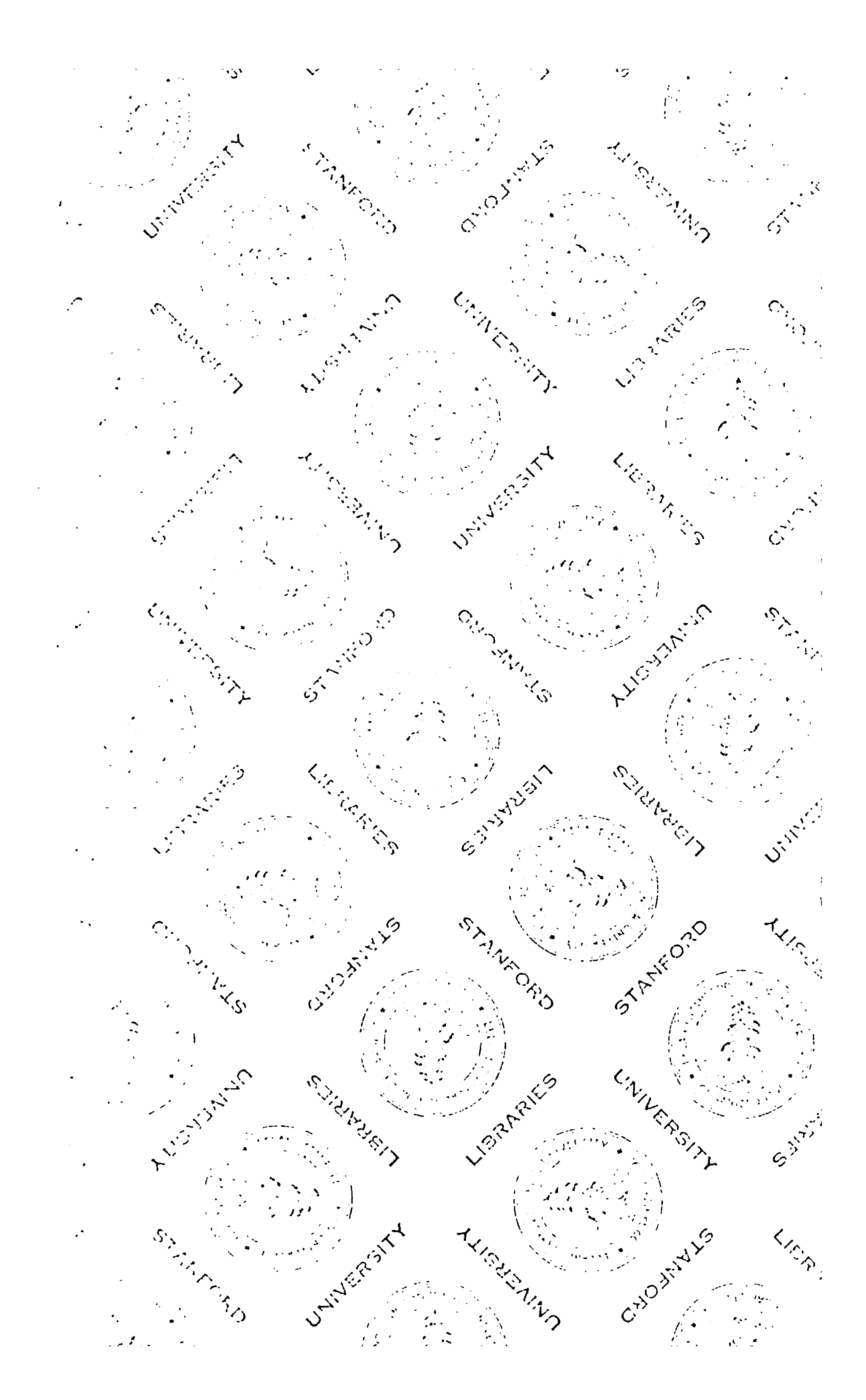
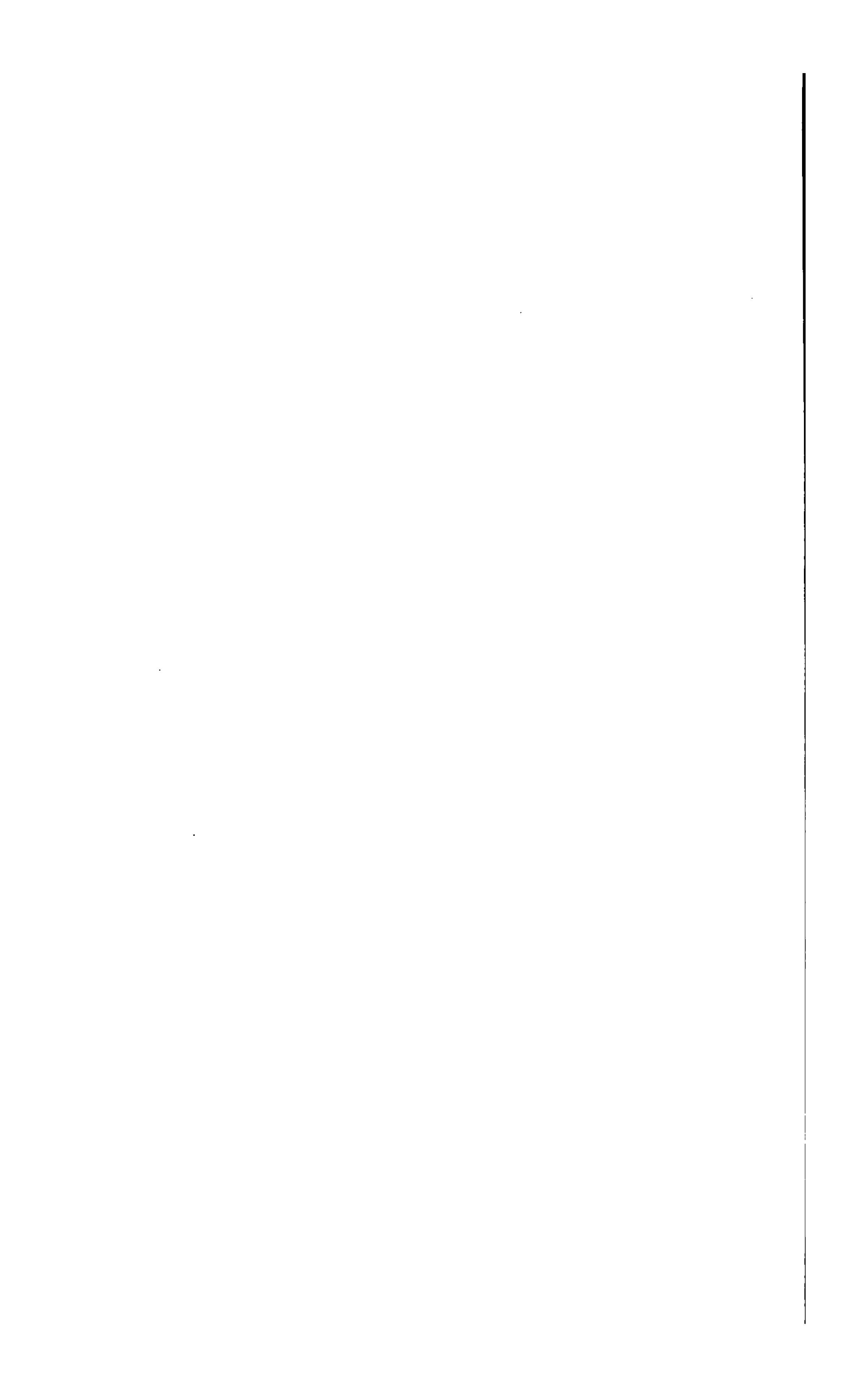





STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



L'IMPÉRIALISME DÉMOCRATIQUE

DU MÊME AUTEUR A LA MÊME LIBRAIRIE

La Philosophie de l'impérialisme. — I. — **Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique.** Un vol. in-8° .... 8 fr.

La Philosophie de l'impérialisme. — **II.** — **Apollôn ou Dionysos?** Étude critique sur Frédéric Nietzsche. Un vol. in-8° .... 8 fr.

Littérature et Morale dans le parti socialiste allemand. Essais. Un vol. in-18 .... 3 fr. 50

Études sur Ferdinand Lassalle, fondateur du parti socialiste allemand. Un vol. in-8° .... 7 fr. 50

(Couronné par l'Académie française, prix Marcellin Guérin.)

CHEZ L. STAACKMANN, LEIPZIG

Peter Rosegger und die Steirische Volksseele. Traduit par J.-B. Semmig. Un vol. in-12 .... 3 marks

CHEZ BARSDORF, BERLIN

Apollon oder Dionysos? Traduit par Th. Schmidt. Un vol. in-8°. 8 marks

Der demokratische Imperialismus. — *Rousseau, Proudhon, Karl Marx.* Traduit par Th. Schmidt. Un vol. in-8° .... 10 marks

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 9103.

LA PHILOSOPHIE DE L'IMPÉRIALISME. — III.

L'IMPÉRIALISME DÉMOCRATIQUE

PAR

ERNEST SEILLIÈRE



PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1907

AVERTISSEMENT

Les quelques mois qui se sont écoulés depuis que parut en traduction allemande ce troisième volume de notre Philosophie de l'Impérialisme (1) *nous ont permis d'apporter quelques améliorations au texte primitif. Ces améliorations portent surtout sur le début de la première et de la seconde* partie, *et sur la conclusion, qui avait été un peu hâtivement rédigée.*

(1) *Der Demokratische Imperialismus.* — **Rousseau, Proudhon, Karl Marx.** — Autorisierte Uebersetzung von Theodor Schmidt. — Berlin, Barsdorf, 1907.

L'IMPÉRIALISME DÉMOCRATIQUE

INTRODUCTION

LES PRÉCURSEURS MODERNES
DE L'IMPÉRIALISME RATIONNEL

CHAPITRE PREMIER

DE L'IMPÉRIALISME RATIONNEL

1. — *Origine et sens du mot* impérialisme *en philosophie morale.*

Il y a quelque hardiesse, quelque nouveauté, et, sauf explication, quelque ambiguïté à employer le mot d'*Impérialisme* dans le sens philosophique d'*Utilitarisme impérialiste*, — sens qu'il présentera le plus souvent dans ce volume, aussi bien que dans ceux dont il fut précédé. — Jadis synonyme en France de Bonapartisme, ce mot a pris depuis vingt ans environ une tout autre signification dans nos échos de presse et dans nos conversations politiques. On ne l'emploie plus guère que dans son acception anglaise, et c'est dans cette acception-là qu'il nous faut l'examiner tout d'abord.

L'Impérialisme, pour nos voisins d'outre-Manche, est

le souci de leur *empire* colonial, devenu si considérable dans le monde. Parmi les impérialistes anglais, les uns songent seulement à maintenir l'unité de cet empire et à en fortifier la cohésion; ceux-là étudient un problème administratif et économique, une simple question de politique intérieure. Mais d'autres impérialistes méditent d'étendre davantage, à l'occasion, leur domaine d'outre-mer. Tels Kingsley dès 1855, Seeley et Kipling dans l'histoire et dans la littérature, puis parmi les hommes politiques, Cecil Rhodes, Joseph Chamberlain, Cromer, Milner ou Curzon, ces proconsuls aux allures souveraines. Parce que les impérialistes de cette dernière nuance sont les plus bruyants, sinon les plus nombreux, c'est leur définition de l'impérialisme qui fut acceptée à l'étranger. Ils ont été les mieux entendus, et bientôt les plus imités (1).

En effet, l'impérialisme nouveau n'est pas resté longtemps un phénomène purement anglais. On parle couramment aujourd'hui d'impérialisme nord-américain, d'impérialisme allemand, d'impérialisme français (2), bientôt d'impérialisme japonais ou chinois, n'en doutons point. Or, comme plusieurs de ces nations n'ont pas, ou n'avaient point hier la moindre colonie, l'impérialisme ne saurait être chez elles un problème d'administration coloniale. Il n'a qu'une seule signification : l'effort vers

(1) Lorsque parut le second volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme, Apollòn ou Dionysos?* M. Augustin Filon, le spirituel et pénétrant analyste de l'âme anglais, voulut bien en prendre occasion pour préciser le caractère *actuel* de l'impérialisme britannique. (*Journal des Débats,* 20 septembre 1905.) A cette date, il le jugeait orienté pour quelque temps vers l'organisation intérieure, plutôt que vers la conquète extérieure.

(2) Un ministre français a même dit récemment « impérialisme catholique ».

la *création* d'un empire, par la conquête guerrière, ou par l'expansion économique : l'économie étant la forme moderne et atténuée de la lutte vitale. Puis le mot d'*Impérialisme* a grandi encore une fois ses prétentions, et s'est annexé, pour ainsi dire, de nouvelles provinces verbales. Il a été employé de façon rétrospective par M. Guglielmo Ferrero, l'éminent sociologue italien, afin de caractériser les procédés gouvernementaux de l'ancienne Rome, tandis que M. Mario Morasso publiait récemment un volume sur l'*Impérialisme artistique* (1).

Aux yeux de l'observateur psychologue et moraliste, il est un caractère très frappant qui se montre commun à ces divers impérialismes de conquête. Tous se recommandent, très sincèrement parfois, de considérations morales. L'impérialisme romain l'a fait en termes imposants par la bouche de son aède Virgile :

Excudant alii spirantia mollius aera
Tu regere *imperio* populos, Romane, memento.
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere *morem*,
Parcere subjectis, et debellare superbos.

M. Stead, le conseiller théorique de Cecil Rhodes, a créé ce beau concept : l' « Impérialisme de la responsabilité » (2). Kipling a chanté la grave mission de l'homme

(1) Le sens du mot *impérialisme* est devenu si vaste qu'un publiciste allemand, le Dr W. Borgius, a publié récemment une brochure (*Imperialismus*, Berlin, 1905) où il s'efforce de le définir tant bien que mal. A cet effet, il s'est adressé à quelques sociologues anglais, américains, français et allemands, sans obtenir d'ailleurs des résultats très concluants. Nous nous excusons d'augmenter encore cette confusion en portant le mot dans le domaine de la philosophie morale. Mais, à notre avis, si ses applications sont nombreuses, c'est que sa portée est grande. L'analyse apportera insensiblement la clarté dans les nuances variées qu'il est susceptible de traduire.

(2) Voir notre étude sur Cecil Rhodes dans le *Journal des Débats*, 30 juillet 1902.

blanc, *the white mans burden*, et le président Roosevelt a écrit : « J'ai peu de sympathie pour cette humanitairerie de faux aloi qui prétendrait empêcher les grandes nations, éprises d'ordre et de liberté, de faire tout leur *devoir* dans les portions disponibles du globe, parce que, au début, un peu de rude chirurgie est indispensable... En fin de compte, l'homme civilisé se convainc qu'il ne peut assurer la paix qu'en *assujétissant* ses voisins barbares (1). »

Il y a dans ces considérations tous les traits d'un utilitarisme impérialiste, ou d'un impérialisme rationnel et prévoyant qui est en ce moment prêché à des races ou à des nations entières par leurs esprits directeurs. Et ces races sont à la tête du progrès et de la civilisation humaine, ce qui n'est pas sans inspirer quelque confiance dans la vertu de maximes qu'elles ont d'ailleurs mises en pratique, bien avant qu'on ne leur en proposât la théorie. N'est-il donc point permis d'en généraliser l'application, d'y voir un cas particulier de cette tendance primordiale de la Nature humaine qui pousse les *individus* tout autant que les groupements sociaux plus ou moins étendus, à se préparer de leur mieux un avenir de tranquillité et de bien-être par l'exercice et l'augmentation rationnelle de leur *puissance*. Car la *puissance* — Hobbes l'a dès longtemps définie de façon magistrale (2), — c'est une assurance prise dès le présent pour le futur, « parce qu'on ne peut assurer le pouvoir et le moyen de vivre bien qu'on a présentement sans en acquérir davantage ». Et si nous disons que la recherche et l'exercice de la puissance doivent être *rationnels*, nous enfermons dans

(1) Discours du 21 décembre 1898 et du 21 décembre 1899.
(2) Voir plus loin, p.25.

cette épithète toutes les précautions que l'expérience suggère à l'individu et au groupe social, en vue de s'éviter les déboires dont l'ambition excessive et l'abus du pouvoir sont le prélude assuré.

C'est donc la considération de l'impérialisme de race qui nous a conduit à celle de l'impérialisme individuel : voie qui n'a rien d'anormal en psychologie. Il est souvent plus facile en effet de discerner les véritables mobiles de l'activité humaine dans les rapports entre nations que dans les relations entre individus, parce que ces derniers sont toujours influencés et contenus par quelque discipline extérieure. Machiavel a dès longtemps pressenti, et Hobbes a plus clairement marqué encore que les peuples restent jusqu'à un certain point, vis-à-vis les uns des autres, dans l'*état de nature*, c'est-à-dire dans cet état où les conventions et traités — si déjà ils ont pris naissance — ne sont point encore garantis par une force publique incontestée. Au-dessus des nations, il n'est point jusqu'ici d'organe coercitif efficace (1), de tribunal et de gendarmerie énergique qui les contraigne à refréner leurs passions aveugles et à subordonner raisonnablement leur puissance. De là une franchise d'allures que le code pénal a depuis longtemps désapprise aux particuliers, et même aux groupements soumis à une commune police!

Nous avons cherché déjà à mettre en relief chez deux esprits d'une véritable originalité, Gobineau et Nietzsche, les traits d'impérialisme instinctif qui nous semblaient mieux marqués chez eux que chez la plupart de leurs con-

(1) L'opinion publique, si rapidement informée maintenant, commence à jouer ce rôle.

temporains. Le premier est un fervent de l'impérialisme de race, dont il se sert d'ailleurs pour appuyer un impérialisme individuel fort reconnaissable sous ses déguisements variés ; le second soutient parfois plus ouvertement les thèses de l'impérialisme individuel sans nuls voiles (1). Nous allons essayer sur d'autres penseurs modernes ou contemporains le même travail de raffinage et de distillation. Cette fois ce sera surtout un impérialisme de classe qui se dégagera de notre analyse. Par là sera mieux défini, — c'est du moins notre espoir, — ce que nous entendons par impérialisme philosophique ou théorique, et aussi ce que pourrait être la morale de l'Impérialisme rationnel, à laquelle nous croyons que l'avenir appartient. Son principe sera qu'on doit subordonner raisonnablement sa puissance.

Cette tentative ne sera point jugée superflue si l'on songe que Gobineau et Nietzsche, à qui nous avons demandé jusqu'ici des leçons préalables, n'ont su, ni l'un ni l'autre, dégager et définir leur impérialisme latent (2). Ils ont mal discerné tous deux cette disposition de leur

(1) Peu après la publication de notre livre sur Nietzsche, M. Gaston Deschamps, le critique éminent du *Temps*, voulut bien employer à plusieurs reprises à propos du beau roman nietzschéen de M. Paul ADAM, *le Serpent noir*, ce terme récemment proposé par nous pour traduire les revendications de la Volonté de puissance : l'*Impérialisme individuel*. (Voir le *Temps* du 19 mars 1905.) M. J. Bourdeau, le brillant sociologue, s'en est aussi servi à l'occasion. C'est enfin le titre d'un chapitre dans le petit volume de M. A. DUFRÉCHOU sur *Gobineau* (Bloud, 1907) où sont rappelées souvent les thèses soutenues par nous dans les deux premiers volumes de cette *Philosophie de l'Impérialisme*.

(2) L'impérialisme de Gobineau n'avait point été aperçu même en Allemagne, et son excellent biographe, le Dr Kretzer, nous écrivait jadis : « Vous parvenez à faire accepter par la raison vos rapprochements les plus paradoxaux au premier abord, tels que celui de Gobineau et de l'Impérialisme, d'Apollon et de l'éthique. »

âme et en ont laissé paralyser l'essor rationnel par les tendances adverses, romantiques et mystiques, qu'ils devaient à leur tempérament et à leur époque. Ils ignoraient d'ailleurs le mot d'impérialisme qui n'était point inventé ou du moins vulgarisé de leur temps. L'avenir dira si l'application nouvelle et l'extension hardie que nous proposons de lui donner ont éclairé de quelque lumière et débarrassé de quelques illusions tenaces le champ de la philosophie morale.

2. — *Primauté de l'effort impérialiste.*

La tendance utilitaire impérialiste est vraisemblablement aussi ancienne que la vie organisée, si tout être tend aveuglément à se nourrir, à se développer, à s'agrandir aux dépens de son entourage. Mais, dans le sein de l'humanité adonnée à la vie *sociale*, quand vint à s'accroître la Raison, c'est-à-dire le trésor des expériences de l'espèce, élaborées chaque jour par l'intelligence, fixées par la mémoire, transmises aux congénères et aux générations ultérieures par la parole d'abord, puis par l'écriture, — l'impérialisme, le besoin primordial d'expansion pour la vie se fit peu à peu rationnel, en ce sens qu'il se connut lui-même et qu'il apprit à se régler. L'homme découvrit à la fois et que la *puissance* est une assurance de vie large pour demain — ce qui le rendit plus ardent à la conquérir — et que la poursuite imprudente ou l'exercice abusif de cette puissance pouvaient être payés par de cui-

sants déboires ultérieurs, — ce qui l'engagea à modérer, à discipliner son effort impérialiste. En sorte que, sans changer de nature, l'impérialisme humain changea de méthodes : il créa la *morale* et le *droit*. Avec les puissances à peu près égales à la sienne, l'homme conclut des traités, — d'abord vagues, instinctifs, sans aucun doute subis plus que calculés, comme ce fut le cas dans le sein de la horde, du clan, de la famille, de toutes les formes primitives de la communauté humaine. — Là, des *coutumes*, c'est-à-dire de tacites conventions, règlent les rapports des individus juxtaposés, en assurant à chacun les conditions primordiales de l'existence en commun. — En outre, une partie de ces coutumes s'efforcent à régler les rapports entre les vivants et les morts, supposés présents en esprit et agissant encore autour de nous : de là des superstitions longtemps paralysantes.

Puis, quand la raison progressa davantage, l'individualisme prit son essor et contraignit la masse de compter avec lui : on souscrivit des contrats plus explicites : la loi, la *cité* prirent naissance. Nous avons dit ailleurs (1) que ce second stade dans la vie sociale de l'humanité eut certainement l'une de ses sources dans l'expédition guerrière; que les premiers exemples de contrat explicite entre membres d'une même association humaine sortirent sans doute du recrutement des entreprises de maraude, c'est-à-dire de la tendance impérialiste chez l'individu. Les entreprenants, les industrieux de cette époque s'étayèrent de tous les appuis placés à leur portée par les mœurs de

(1) Voir l'*Introduction* au deuxième volume de la présente *Philosophie de l'Impérialisme*, introduction qui a pour titre : *les Origines apolliniennes de l'utilitarisme impérialiste.*

leur temps, afin d'agrandir leur renommée et leur possession aux dépens de l'ennemi — être supposé longtemps d'essence inférieure et exclu par sa nature, animale ou diabolique, de toute possibilité de contrat. — Encore un pas et les clans voisins apprirent à se mieux connaître : les contrats internationaux, les traités, le droit des gens commencent à poindre.

Cependant, l'individualisme se développant toujours, — les inégalités naturelles et par suite les inégalités sociales croissant du même pas que les différenciations individuelles, — l'homme, encouragé par la sécurité grandissante vers l'extérieur, en vint à chercher plus près de lui les éléments de la puissance et à perdre insensiblement de vue les nécessités primordiales de paix intérieure auxquelles le souci de la défense commune l'avait soumis jadis. Alors naquirent dans le sein des groupes traditionnels les « luttes de classes », et l'individu se dressa parfois en belligérant dans les limites de son propre groupe ancestral.

A propos des doctrines de Nietzsche, nous avons esquissé l'histoire de cette évolution là où le génie l'a marquée le plus visiblement de ses traits, — dans la Grèce classique. La morale théorique et les enseignements stoïco-épicuriens sortirent des réflexions d'une race éminemment douée : ils furent le premier fruit d'un impérialisme individuel qu'avait instruit et rendu plus rationnel une expérience admirablement clairvoyante déjà de la vie sociale. — L'impérialisme irrationnel, ou individualisme excessif et mal équilibré, commença dès lors ses ébats avec la doctrine de certains sophistes, et trouve, par exemple dans les *Dialogues de Platon,* un éloquent

interprète chez Calliclès, — ce représentant typique des dangereuses velléités de l'indiscipline ionienne, qui aboutirent enfin à l'extinction de la nationalité, et bientôt de la civilisation hellénique.

3. — *Machiavel.*

Le moyen âge germanique, soumis plus que tout autre temps à la loi de la force, n'eut ni la capacité, ni le loisir de théoriser longuement sur son destin. Mais les hommes de la Renaissance, retournant aux sources classiques, furent repris du goût d'expliquer tant bien que mal, par des lois psychologiques et sociologiques d'ensemble, le spectacle assez confus que leur présentaient les annales de leur siècle. Machiavel est en ce moment adopté, à juste titre, pour patron par un groupe italien de jeunes impérialistes, MM. Corradini, Prezzolini, Papini, Borgese, Placci, dont le remarquable talent se déploie principalement dans les deux revues florentines *Regno* et *Leonardo* (1). Diplomate et politique, mêlé à toutes les grandes affaires de son époque, il fut entre les modernes l'un des premiers qui se montra capable d'ébaucher une philosophie des événements de son temps. A la lumière de l'histoire romaine et du passé municipal de Florence, éclairé par la sagesse païenne et par les traditions civi-

(1) Voir sur ce sujet l'intéressante étude de M. Maurice Muret, qui suit avec tant d'autorité et de clairvoyance le mouvement intellectuel européen. (*Journal des Débats,* 14 décembre 1904.)

ques de sa propre patrie, il chercha les principes de conduite pratique qui s'imposent aux conducteurs des peuples ou des partis.

Or, dans l'Italie du *quattrocento* et dans cette sorte de rapports humains qu'il étudiait principalement, —à savoir ceux qui s'établissent entre groupements historiques, tels que cités ou classes locales, et non pas entre membres d'une même famille ou d'une même caste, — il ne vit régner, en dépit du christianisme officiellement professé autour de lui, nulle autre loi que celle de la force. Il contempla l'*état de nature,* qui fut certainement celui de guerre entre groupes non alliés par le sang et la tradition communs. Il retrouva donc et exposa en particulier dans son *Prince* — au scandale durable de tous les fidèles de la *morale,* c'est-à-dire de la convention et du contrat pacifique — le code impérialiste primordial, celui qui dut régir les tribus voisines avant les tempéraments de la civilisation, comme il régissait de son temps et régit encore à peu de chose près aujourd'hui les relations entre corps nationaux constitués par l'histoire.

Mais Machiavel ne borna pas ses observations aux faits et gestes des principicules italiens, si empressés à pratiquer entre eux les procédés de l'état de nature, à l'heure où s'effaçait le semblant d'unité jadis créé en Europe par la chevalerie germanique et par la religion romaine. L'étude qu'il fit des chroniques de sa propre cité lui montra que les choses s'y passaient à peu près de même entre classes diverses d'un même corps politique. On peut lire par exemple, au troisième livre de son *Histoire de Florence,* l'admirable tableau de la grève armée qui éclata en 1379, dans les rangs du prolétariat des manu-

factures de laines, parmi ces ouvriers sans aptitudes spéciales qui n'étaient point admis à partager les privilèges des corporations officielles. Le discours à la mode de Tite-Live qu'il prête au meneur de ces factieux semble rédigé d'hier. On y trouve des phrases de ce genre : « Vous devez être inaccessibles à la honte : il n'en est point pour des vainqueurs... On n'arrive à la fortune que par la violence et la fourberie. » Voilà l'impérialisme plébéien préludant à la mélodie qui lui est propre. Et les revendications de ces gens étaient fort modernes elles-mêmes. Ils exigeaient la création de corporations nouvelles où ils pussent trouver leur place et exercer leur influence sur la chose publique : une sorte d'extension du droit de suffrage en somme, si l'on songe à la constitution de la cité du Lys rouge. L'épilogue est frappant aussi. Il ressemble au scénario du *Rabagas*, de M. Sardou. Michel de Lando, simple cardeur de laine, est porté par les révoltés à la dignité de gonfalonier. Mais ce poste éminent lui ouvrant des perspectives nouvelles sur la nécessité de la hiérarchie sociale, il est presque aussitôt amené, par le spectacle de l'anarchie grandissante, à tourner contre ses turbulents commettants les qualités d'habile énergie qui l'avaient désigné à leur choix, et il rétablit l'ancien état de choses avec l'aide des bourgeois revenus de leur première terreur.

De pareilles impressions, fussent-elles rétrospectives, ne s'oublient guère par la suite. C'est pourquoi les conseils prodigués au *prince* seront à peu près les mêmes qu'il s'agisse de luttes de races ou de luttes de classes, de l'attitude à prendre en face des puissances voisines, ou de la conduite à tenir à l'égard des factions intérieures. Pré-

ceptes où ne s'aperçoit nulle préoccupation de morale. chrétienne ou même civique, et peu de calculs à longue échéance, mais seulement des calculs en vue d'utilités toutes prochaines : les seules au surplus qu'il fût permis d'assurer dans l'atmosphère de la renaissance italienne! Le prince est exhorté à ne prendre jamais parti pour un État voisin plus puissant que lui, quelle que soit d'ailleurs la justice de la cause que défend cet État. Il lui est expressément permis de ne pas tenir sa parole en matière diplomatique. Et, en cet endroit, le conseiller de César Borgia s'écarte visiblement des maximes d'un impérialisme véritablement rationnel. En effet, la parole donnée ne vaut certes plus grand'chose déjà dans un milieu où peuvent être émis de semblables avis. Une ou deux expériences, telles que furent celles de Péronne et de Pavie, suffisent pour avertir les plus naïfs. Désormais, le principe, tout contractuel et stoïcien au fond, qui fut celui de l'*Honneur* germanique, féodal, chevaleresque et chrétien, ce principe de « fair play », qui seul donnait une valeur au serment et à la foi jurée, sera rayé du droit des gens : et la morale internationale apparaîtra sur ce point en régression évidente vers l'état de nature.

Quand il s'interroge sur les rapports à établir entre le prince et ses sujets, le diplomate florentin se montre un peu moins immoraliste que précédemment, mais ses concessions ne vont pas jusqu'à conseiller la confiance réciproque. « Un chef a-t-il plus d'avantage à être aimé ou à être craint? » se demande-t-il. Et il conclut : « Je crois qu'il faut de l'un et de l'autre ; mais comme ce n'est pas chose aisée que de réunir les deux, quand on est réduit à un seul de ces moyens, je crois qu'il est plus sûr d'être craint

que d'être aimé... *La pitié ne peut tenir contre les calculs de l'intérêt*, au lieu que la crainte a pour objet une *peine* dont l'idée lâche malaisément prise! » Voilà de l'utilitarisme sans mélange. Nietzsche, psychologue impérialiste lui aussi, énoncera le même axiome en d'autres termes lorsqu'il proclamera que l'association de douleur et de mémoire est un des procédés de la plus vieille psychologie du monde (1).

Au total, Machiavel, patriote italien avant tout et préoccupé exclusivement des intérêts prochains de son pays natal, n'est qu'un précurseur peu conscient de l'impérialisme théorique et philosophique. Nous allons assister à la naissance de cette doctrine au seuil de l'âge moderne et nous consacrerons quelques pages à ceux qu'on peut considérer comme ses initiateurs. — Trois assises fondamentales, nous semblent en effet nécessaires à préparer l'édifice d'une philosophie sociale digne de ce nom. Il y faut une psychologie ou étude préalable de la nature humaine; une sociologie descriptive ou philosophie de l'histoire qui s'efforce d'interpréter les leçons fournies par le passé de l'humanité; enfin une sociologie constructive ou une morale qui serve d'appui à l'effort présent par la définition d'un idéal d'avenir. Or, au cours d'une étude attentive de la pensée moderne, il nous a paru que le restaurateur, sinon le fondateur de la psychologie impérialiste, est Thomas Hobbes, qui en a tracé les axiomes fondamentaux avec une remarquable fermeté de main ; que le premier ouvrier d'une sociologie descriptive ou philosophie de l'histoire disposée à tenir compte des influences impé-

(1) Sur Machiavel, voir les belles études récentes de M. Charles Benoist dans la *Revue des Deux Mondes*.

rialistes dans le passé fut le comte Henri de Boulainvilliers; enfin qu'un penseur qui a pressenti, quoique bien vaguement sans doute et de façon assez peu conséquente, ce que pourrait être une sociologie constructive ou morale rationnellement impérialiste fut le médecin anglo-hollandais Bernard de Mandeville.

Nous nous servirons donc de leurs incomplètes mais suggestives théories morales et sociales pour nous acclimater dans cette atmosphère, âpre et rude au poumon sans nul doute, mais salutaire et fortifiante en revanche, qui est celle de l'*Impérialisme rationnel.*

CHAPITRE II

THOMAS HOBBES ET LA PSYCHOLOGIE IMPÉRIALISTE

Nietzsche a donné une véritable popularité à cette formule verbale heureusement frappée, la *Volonté vers la puissance*, ou *Volonté de puissance*, der Wille zur Macht. Du principe qu'il discernait et marquait de ce nom à la racine même de notre nature, il prétendait tirer, outre des conclusions métaphysiques nouvelles, une psychologie dynamiste ou plutôt *impérialiste,* — car nous demandons la permission de nous servir désormais de ce néologisme que l'usage et l'étymologie s'accordent à recommander pour rendre par un seul mot, substantif ou adjectif, l'idée de Volonté vers la puissance. — Il n'a su pour sa part mener à bon terme ni l'une ni l'autre de ces besognes. Il a sans cesse mêlé des exagérations singulières et des fantaisies toutes mystiques par leur origine aux analyses ingénieuses et aux vues profondes qu'on admire souvent dans ses aphorismes.

Toutefois, l'ivraie qui foisonne par place au sein de son œuvre touffue n'y doit point faire négliger le bon grain. Nous estimons qu'il y a lieu pour la génération présente de reprendre et de mener à bonne fin l'entreprise d'une psychologie sainement, rationnellement impérialiste ; et, à cet effet, il sera fort utile de demander

aux précurseurs de Nietzsche dans cette région si mal explorée jusqu'ici les impressions qu'ils ont rapportées avant lui de leurs reconnaissances hardies et de leurs audacieuses expéditions d'avant-garde.

Nous avons montré ailleurs (1) que l'ami du docteur Rée avait vraisemblablement emprunté d'Helvétius la notion de la *Volonté de puissance*. Mais Helvétius n'a point le mérite de l'avoir conçue le premier. Il la tenait de Hobbes (2), et c'est ce que nous nous proposons d'établir ici par un rapide examen des convictions psychologiques de ce dernier penseur. — Peut-être même Nietzsche dut-il quelque chose de ces idées sur ce sujet à un contact direct avec Hobbes. En effet, dans la première de ses *Inactuelles* (3), il reproche à David Strauss de manquer du courage nécessaire à la construction d'une morale darwinienne qui soit véritablement conséquente avec ses prémisses impérialistes; mais, ajoute-t-il, à l'accomplissement d'une pareille tâche, il faudrait pouvoir apporter le *grandiose amour de la vérité* qui animait un Hobbes. Juste hommage rendu au premier psychologue impérialiste de notre âge par son continuateur trop souvent inconséquent et inconstant!

(1) Voir notre étude sur Nietzsche, *Apollôn et Dionysos?* Paris, Plon, 1905, et *Apollon oder Dionysos?* Berlin, Barsdorf, 1906. Elle forme le second volume de la présente *Philosophie de l'Impérialisme*.

(2) Sur les relations intellectuelles entre Hobbes et Helvétius, nous possédons le témoignage précis du panégyriste de ce dernier, Saint-Lambert : « Avec Fontenelle, il aimait à parler de *Hobbes* et de Locke. » *Œuvres complètes d'Helvétius*, édit. Didot, III, 9.

(3) WERKE, I, 221.

1. — *Le caractère de Hobbes.*

On raconte que Thomas Hobbes, de Malmesbury, vint au monde avant terme par suite de l'émotion que sa mère ressentit, avec toute l'Angleterre, devant les immenses préparatifs maritimes de l'Espagne en 1688. Et n'est-il pas frappant que l'un des principaux ouvriers de l'impérialisme théorique soit né précisément du grand frisson de terreur qui courut devant l'Armada. L'esprit du philosophe allait être formé pourtant par le spectacle des luttes de classes plus encore que par celui des conflits internationaux. Sa longue vie de quatre-vingt-douze ans, dévouée tout entière au service de la maison Cavendish (1) lui permit d'observer à loisir et la fermentation prolongée d'où sortit la Révolution d'Angleterre, et le triomphe passager du mouvement libéral, et enfin son apparent et seulement provisoire échec avec la Restauration des Stuarts. — Or, sous le couvert des convictions religieuses ou politiques, c'était comme d'ordinaire des compétitions de puissance qui commandaient, en ce temps, l'antagonisme des partis. Hobbes sut discerner la vérité derrière les apparences. Victime des dissensions civiles, il fut amené à conclure au gouvernement fort, mais dans un sens bien moins théoriquement monarchiste que ne l'ont cru la plupart de ses lecteurs (2). Il les a du reste

(1) Ses papiers appartiennent encore aux ducs de Devonshire, chefs de cette grande famille anglaise.

(2) Le *De cive* conclurait plutôt, comme le *Contrat social* de Rousseau.

mal éclairés, la plupart du temps, sur ses véritables opinions en toutes choses, car il avait volontiers l'allure capricieuse et le geste singulier. Ce grand esprit montrait des traits de bizarrerie, ou tout au moins d'originalité britannique. A quelque aperçu d'une fulgurante clarté, ses écrits font succéder plus d'une fois tel développement baroque, farci de puériles subtilités de la scolastique. Son admirateur français le plus enthousiaste, Diderot, s'étonnera de ces contrastes en rencontrant, dans le *Traité de la Nature humaine*, l'étrange chapitre sur les esprits qui succède à cette pénétrante analyse des passions dont nous dirons la portée capitale. Et le *Léviathan* n'est pas exempt des mêmes taches. Pour atteindre par exemple aux lucides définitions de la Volonté de puissance qui brillent aux premières pages du livre, il faut pourtant avoir écouté au préalable la digression oiseuse du chapitre VII sur les fins ou résolutions de discours. Chez cet homme supérieur, la saillie géniale s'achève trop souvent en coq-à-l'âne.

Sa place n'en est pas moins considérable dans l'histoire de la pensée européenne. Lange, l'historien allemand du matérialisme philosophique, a souligné plus d'une fois ce qu'il y a de hobbisme mal avoué chez Loke et chez maint théoricien social du dix-huitième siècle. Le *Dictionary of National Biography* estime que l'œuvre de Hobbes produisit en Angleterre un mouvement intellectuel dont on n'a point revu l'analogue avant Darwin.

au gouvernement par une assemblée souveraine, une Convention nationale. — Voir la traduction française de Sorbière à la page 91, ainsi que la *Préface* de l'auteur et l'avertissement final du traducteur, qui, alors fixé en Hollande, se défend, à titre de républicain d'adoption, d'avoir contribué à répandre un ouvrage absolutiste.

C'est bien un homme *de la haute région*, pour parler comme son traducteur français Sorbière (1), qui, partisan dès 1649 des Modernes contre les Anciens, l'oppose en compagnie de Descartes et de Gassendi « à tous ceux dont l'Italie et la Grèce se glorifient ».

2. — *La psychologie impérialiste dans le* De cive *et le* Léviathan.

Hobbes est avant tout un utilitaire en morale; *in statu naturali mensuram juris esse utilitatem* : tel est le point de départ de son analyse sociale et l'axiome qui s'étale aux premières pages du *De cive*, son premier ouvrage d'importance. Mais il est davantage encore : à savoir un utilitaire *impérialiste*, et c'est ce qui transparait déjà par quelques pages de ce *De cive* lui-même, bien que l'ensemble du traité soit maintenu, par l'hypothèse initiale de l'égalité contractuelle, dans une sphère assez différente de celle de l'impérialisme psychologique. On peut lire par exemple en tête du chapitre Ier que, si les hommes s'*entr'aimaient* mutuellement, en tant qu'hommes, en tant qu' « animaux politiques », suivant le langage d'Aristote, en tant que nés avec une certaine disposition *naturelle* à la société, il serait impossible de comprendre « pourquoi l'on converserait plus volontiers avec ceux en la société desquels on reçoit de l'*honneur* ou de l'*utilité*... Il faut

(1) Avertissement final du *Citoyen*.

donc en venir là que nous ne cherchons pas des compagnons par quelque instinct de la nature, mais bien l'*honneur* (1) et l'*utilité* qu'ils nous apportent : nous ne désirons des personnes avec qui nous conversions qu'à cause de ces deux avantages qui nous en reviennent. » Cette assertion est appuyée par une comparaison tirée des « sociétés de commerce » qui est déjà toute économique d'inspiration et fait songer à l'utilitarisme inconsciemment impérialiste d'un Adam Smith.

Plus loin, cherchant à distinguer les sociétés humaines des groupements si merveilleusement agencés que forment entre elles les fourmis ou les abeilles, le pénétrant analyste écrira que les hommes, à la différence des insectes, connaissent les *innovations*, qui suscitent les guerres civiles, l'éloquence de la langue, cette trompette de sédition, distinguée par l'art funeste de représenter le mal et le bien plus grands qu'ils ne sont en effet, et surtout « une certaine *dispute d'honneur et dignité* qui ne se rencontre point parmi les bêtes », ainsi que « ce mauvais génie, qu'à peine estiment-ils qu'une chose soit bonne si celui qui la possède n'en jouit *de quelque prérogative par-dessus* ses compagnons, et n'en acquiert quelque degré d'*excellence particulière* (3). » On le voit, cette argumentation répudie déjà nettement l'amour mutuel initial [ou la *bonté naturelle* comme dira Rousseau], au nom de la Volonté de puissance.

Toutefois, l'on ne trouvera dans le *De cive* que de pas-

(1) Nous allons voir que Hobbes définit l'honneur comme la reconnaissance de notre *pouvoir* par autrui.
(2) Trad. franç. de 1649, p. 3.
(3) Trad. franç., p. 89.

sagères échappées sur la psychologie impérialiste de l'auteur. Il reste d'ordinaire enfermé de son plein gré dans l'hypothèse égalitaire qu'il a formulée dès le début de cet ouvrage. Mais le *Léviathan* est déjà bien autrement explicite sur le sujet de la Nature humaine. Le chapitre VIII de la première partie, — celle qui est intitulée *Of Man*, De l'Homme, — traite principalement de l'esprit, *Wit* (1), et pose, *ex abrupto*, cette admirable définition de la passion qui fait balle pour ainsi dire dans sa concision foudroyante : « Les passions, qui, plus que tout, causent les différences d'esprit, sont principalement le *désir de pouvoir*, de richesse, de science, d'honneur, qui *peuvent tous être réduits au premier*, c'est-à-dire au *désir de pouvoir*. »

Peu après, le chapitre X énumère avec minutie les différentes catégories du pouvoir, cet unique objet des désirs humains. — Le plus grand pouvoir de tous est celui de l'Association des citoyens, du Léviathan, de l'État ou Common-wealth. Mais, dans leur sphère restreinte par ce grand pouvoir collectif, les particuliers jouissent de pouvoirs personnels plus ou moins étendus. Avoir des serviteurs est pouvoir; avoir des amis est pouvoir. Avoir richesse, réputation de pouvoir, réputation d'être aimé ou popularité, affabilité, reputation de prudence, de noblesse, éloquence, parce qu'elle *semble* prudence,

(1) *De l'Homme, de l'Esprit*, ce sont déjà les titres des ouvrages d'Helvétius, ce vulgarisateur de la psychologie de Hobbes. Mais Hobbes sait que les passions causent les *différences* d'esprit. Au lieu que l'encyclopédiste français soutiendra imperturbablement que les passions, seules génératrices d'activité, étant présentes chez tout homme, donnent à tous *aptitude égale* à l'esprit, ce que naturellement il ne parvient point à démontrer de façon convaincante.

tout cela est pouvoir. Pouvoir aussi l'heureuse fortune ordinaire dans nos entreprises : et cette remarque nous ferait songer aux superstitions astrologiques qui n'avaient pas alors perdu tout crédit, si le *Traité de la Nature humaine*, plus explicite, nous le verrons, n'expliquait ce dernier pouvoir comme un « signe de la faveur de Dieu ». Enfin, et voilà un aveu bien méritoire de la part d'un savant, la science est *petit pouvoir*, parce que peu de gens savent la discerner là où elle se rencontre. — Cueillons encore en passant cette profonde et audacieuse vérité, utile à méditer pour notre âge trop égalitaire : « La *valeur* de l'homme est, comme celle de toutes choses, son *prix*, c'est-à-dire autant qu'il faut donner pour user de son *pouvoir*, » et aussi une utile définition : « La manifestation de valeur que nous nous donnons les uns aux autres est *honneur*. »

Le chapitre XI, qui traite de la « différence des manières », débute par un paragraphe où le caractère strictement utilitaire que revêt la Volonté de puissance, dès qu'elle est corrigée et guidée par la raison, se trouve mis en évidence avec une précision qui ne sera jamais surpassée. Hobbes se garde bien en cet endroit de confondre son « désir du pouvoir » avec la vanité sotte et l'amour-propre aveugle, car cette passion primordiale n'a rien d'oiseux ni de frivole, et nous allons voir qu'il n'est pas de plus sage conseiller. Voici tout d'abord la définition des « manières » au sens philosophique de ce mot. Elles consistent non pas dans la décence de la conduite, la façon de saluer, de se rincer la bouche ou de se curer les dents en compagnie : mais dans ces qualités de l'homme *qui regardent sa vie en paix et unité avec ses sem-*

blables : elles enferment non seulement la civilité puérile et honnête, mais encore la morale pratique tout entière.

Or, avant de codifier et d'enseigner ces règles de vie, il importe d'avoir bien reconnu avec quelles tendances indestructibles de notre nature elles auront à compter dans leur œuvre de pacification sociale. Considérons donc, avec Hobbes, que la félicité de la vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait, en dépit des affirmations de certains moralistes sur ce sujet. Car il n'est point de *finis ultimus* ou de *summum bonum* tels que ces gens-là les ont décrits dans leurs livres superficiels. En réalité, aussitôt que ses *désirs* sont à leur terme, un homme est aussi incapable de continuer à vivre que si son imagination et ses sens sont à l'arrêt. La Félicité n'est qu'un continuel progrès du désir d'un objet vers un autre, la conquête d'un premier avantage étant aussitôt considérée comme l'acheminement vers un second (1).

Quel est pourtant la cause de cet élan sans repos? Hobbes est ici remarquable en ce qu'il la trouve dans le calcul raisonné et raisonnable. Remarquons bien, dit-il, que les hommes ne désirent pas jouir une fois seulement et pour un moment, mais *assurer* pour toujours la voie qui mène à l'accomplissement de leurs désirs *futurs*. En conséquence, les actions volontaires et les inclinations de tout homme tendent non seulement à lui procurer, mais

(1) Le *Traité de la Nature humaine* dira à son tour (VII, 7) : « La soif de pouvoir est insatiable parce qu'il n'y a de satisfaction qu'à progresser (*proceed*) et qu'arrivé au suprême degré dans une sorte de puissance on s'en propose aussitôt une autre. » Ainsi Néron, maître du monde sans conteste, se prit à rechercher la maîtrise dans le domaine musical et poétique. Le « violon » célèbre d'Ingres peut être compté parmi ces manifestations puériles, mais caractéristiques de la Volonté de puissance.

à lui *assurer* une vie satisfaisante. Nous ne différons entre nous que par le choix des moyens que nous jugeons propres à atteindre ce but commun : choix qui résulte en partie de la diversité des passions dans les divers hommes, en partie de la différence de leur savoir, et de l'opinion que chacun d'entre eux s'est formée sur les causes qui produisent cet effet désiré. En sorte que, poursuit l'auteur afin de se résumer, je place en première ligne parmi les passions dont un moraliste ou réformateur des « manières » devra tenir compte, un *perpétuel et sans repos désir de pouvoir* qui ne cesse qu'avec la mort. Et les causes en sont non pas toujours que l'on espère un plaisir plus intense que celui dont on jouit déjà, ni même qu'on ne saurait se contenter d'un modeste pouvoir : *mais qu'on ne peut assurer le pouvoir et les moyens de vivre bien qu'on a présentement sans en acquérir davantage.* C'est pourquoi les rois, dont le pouvoir est le plus grand, tournent leur effort à l'assurer vers l'intérieur par des lois et vers l'extérieur par la guerre.

Ces lignes mettent en évidence avec un relief saisissant, et l'importance fondamentale de la Volonté de puissance, et son caractère spécifiquement utilitaire, dès qu'elle est éclairée par la raison.

3. — *Le Traité de la Nature humaine.*

Ces pages si suggestives du *Léviathan* n'ont produit tout d'abord aucun résultat appréciable. Le Désir du

pouvoir ne joue nul rôle avoué chez La Rochefoucauld, cet analyste de l'intérêt et de l'amour-propre : il n'apparaît que vaguement chez Spinoza, grand admirateur de Hobbes cependant. Pufendorf aperçoit bien que, pour le sage de Malmesbury, « tout le plaisir de l'âme consiste à se regarder soi-même comme ayant quelque *avantage* », mais il n'est pas de cet avis et ne manque point d'autorités sacrées ou profanes pour affirmer que naturellement chacun *aime* son semblable. — Cumberland, un autre contradicteur fameux de Hobbes, partage cette dernière conviction, et nomme « bienveillance universelle » le principe essentiel de notre nature. Il sait que son adversaire attribue à l'homme un *désir* de *prévenir* et de *dominer* tous les autres, — chacun travaillant à contraindre ses semblables de lui obéir à lui seul comme à leur *souverain* (1). — Il prend d'ailleurs à la lettre cette dernière prétention qu'il a donc beau jeu pour réduire à l'absurde et il se demande enfin en toute sincérité : « Qu'est-ce qui a bien pu jeter cet écrivain dans un sentiment si contraire à celui de tous les philosophes? » — Ainsi l'on ignore ou l'on s'empresse d'écarter avec un haussement d'épaules la psychologie impéraliste dont nous venons de montrer le principe dans le *Léviathan*. L'opinion n'a guère retenu de ce livre célèbre que ses thèses absolutistes si tranchantes.

Encore, si Hobbes n'avait pas développé ses idées davantage, pourrait-on peut-être excuser les contemporains d'avoir négligé ses suggestions psychologiques. N'étaient-elles pas presque noyées, à vrai dire, dans une argumentation politique et religieuse qui touchait à des

(1) *Des lois naturelles*, traduction de Barbeyrac. Leyde, 1757, p. 97 et 101.

intérêts beaucoup plus immédiats et sensibles que ceux de la morale théorique? Mais la même thèse fut peu après expliquée, complétée, mise en pleine lumière par son auteur au cours d'une admirable généalogie impérialiste des passions humaines, qui a trouvé place dans le traité publié en anglais sous ce titre : *Humane nature or the fundamental elements of policy*. Comment expliquer qu'elle ait une fois de plus manqué son but et trouvé des lecteurs moins attentifs encore que les fugitives esquisses du *Léviathan?*

Le sort de ce *Traité de la Nature humaine*, si propre à fournir la clef de la psychologie hobbiste, a été singulier. En dehors de son pays d'origine, où il ne paraît pas avoir été très remarqué, il demeura totalement ignoré durant plus d'un siècle. La langue anglaise était alors peu connue hors des limites de la Grande-Bretagne, et comme, à la différence des autres écrits de son auteur, nulle traduction latine ne vint mettre cet opuscule à la portée des savants du continent, il resta enseveli dans un oubli profond. En voici une preuve frappante. Le commentateur Barbeyrac, fort estimé au dix-huitième siècle, avait consacré sa vie à la vulgarisation de la philosophie sociale encore assez embryonnaire de son époque. Il avait traduit et élucidé de son mieux Grotius et Pufendorf, et comme ce dernier auteur est en polémique perpétuelle contre Hobbes, son soigneux éditeur dut se familiariser avec les doctrines du grand penseur anglais. Au terme de sa carrière, en 1744, Barbeyrac offrit au public une version et un commentaire français des *Lois naturelles* de Cumberland (1), qui réfute de façon plus incessante encore que

(1) Leyde, 1744 et 1757.

Pufendorf son illustre compatriote. Or, dans le texte latin qu'il interprétait et annotait, le consciencieux traducteur vit citer par l'évêque de Peterborough le *Traité de la Nature humaine*, à propos de l'explication qui y est proposée au sujet des origines de la compassion. Il écrivit alors au bas de la page (1) : « *Je ne connais point* ce *Traité de la Nature humaine* », car il n'est pas dans les œuvres en deux volumes imprimées en Hollande. Faute de mieux, il renvoie son lecteur à un passage du *Léviathan* qui lui paraît exprimer une idée analogue à celle dont Cumberland fait mention en cet endroit.

On peut donc prétendre que le traité était pour ainsi dire inédit, quand il fut soudain découvert par quelques encyclopédistes au milieu du dix-huitième siècle. Helvétius l'a exploité largement, surtout pour son livre *De l'Homme*. Holbach en donna une traduction française en 1772. Diderot, averti par ses amis, y vint à son tour et en reçut comme un coup de foudre. Ayant débuté dans la carrière des lettres par l'étude de la philosophie anglaise, il ne pouvait se consoler d'avoir ignoré si longtemps un semblable chef-d'œuvre. En effet, l'article HOBBES de l'*Encyclopédie*, fort élogieux dans son ensemble, ne contient pas trace des analyses psychologiques de *la Nature humaine*. Et l'impression de ce recueil célèbre étant achevée depuis cinq ans en 1772, l'omission ne put être réparée qu'en 1798, dans le *Dictionnaire philosophique*, par Naigeon, qui se fit, sur ce point comme sur tant d'autres, l'exécuteur testamentaire des dernières volontés de son maître. Diderot ne lui avait-il écrit (2) : « J'en

(1) Édition de 1757, p. 95.
(2) DIDEROT, *Œuvres*, édit. Assézat et Tourneux, XIV, 124.

suis sorti de ce traité... que Locke me paraît *diffus et lâche*, La Bruyère et La Rochefoucauld pauvres et petits en comparaison de ce Thomas Hobbes! C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie. » Dans son projet d'une Université pour la Russie (1), l'ami de Catherine rappelle que la Morale universelle suppose à sa base la connaissance de l'homme, et il dit ne connaître d'ouvrage excellent à cet égard que le petit traité de Hobbes sur *la Nature humaine*. Toutefois, ajoute-t-il en note, on peut espérer également beaucoup de bien de l'étude que prépare le baron d'Holbach sur le même sujet : étude qui parut en effet à Amsterdam en 1776, mais sans rien véritablement qui justifie les pronostics d'un ami trop complaisant. — Enfin, dans sa minutieuse critique du livre *De l'Homme,* par Helvétius, Diderot revient encore à deux reprises sur ce *petit et sublime traité* (2).

Voilà qui semblait promettre enfin à l'opuscule de Hobbes des destinées grandioses. Il ne les connut point cependant, et seule la paraphrase qu'en a donnée Helvétius continua d'agir sur la pensée européenne. Sans doute, quand ce catéchisme de psychologie impérialiste fit enfin son véritable début dans le monde, la doctrine de Rousseau, ce psychologue de la bonté naturelle, triomphait-elle déjà de façon trop despotique, grâce à l'éloquence entraînante de son apôtre, pour souffrir à ses côtés une thèse peu flatteuse à la « sensibilité » débordante de l'époque. Quant au groupe encyclopédique proprement dit, s'il répudiait Jean-Jacques, il était en revanche orienté définitivement vers un rationalisme *égalitaire* sans réserves et sans prudence.

(1) Diderot, *Œuvres,* III, 491.
(2) *Ibid.*, II, 296.

4. — *Les passions dans la* Humane nature.

Relisons donc quelques pages de cette œuvre, inégale comme toutes celles de son auteur, mais si riche en suggestions précieuses. Ainsi que dans le *Léviathan*, c'est ici la notion rationnellement utilitaire de la *préparation* de l'*avenir* par le *pouvoir* qui ouvre l'analyse des passions humaines. Nous ne pouvons, dit Hobbes (1), connaître l'avenir de façon certaine. La conception que nous nous en formons n'est qu'une supposition tirée du souvenir de notre passé. Et, pour concevoir que quelque chose se produira par la suite, il nous faut savoir qu'il existe dans le présent une force douée du *pouvoir* (*power*) de produire cet événement. Toute conception de l'avenir est donc la conception d'un pouvoir capable de produire quelque chose. Et quiconque attend un plaisir doit concevoir en soi un *pouvoir* d'atteindre ce plaisir.

Ces pouvoirs, garants de nos plaisirs futurs, sont tantôt les facultés du corps, facultés nutritives, génératrices, motrices : tantôt celles de l'esprit, comme le Savoir ; tantôt enfin les autres pouvoirs qui sont acquis par le moyen de ceux que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire les pouvoirs *sociaux* : richesse, commandements, amitié ou faveur, et bonne fortune ordinaire qui n'est en réalité rien autre chose que la faveur du Dieu tout-puissant. Et, comme le pouvoir d'un homme *résiste*, et empêche les

(1) *Humane nature*, VIII, 3.

effets du pouvoir d'un autre, le *pouvoir* n'est simplement pas autre chose que l'*excès* du pouvoir de l'un sur celui d'un autre.

Les signes par lesquels nous connaissons notre propre pouvoir sont les actions qui en procèdent. Et (1) les signes par lesquels les autres hommes le connaissent sont ces sortes d'actions, gestes, contenances ou discours que de telles *puissances* produisent d'habitude chez ceux qui les possèdent; et cette reconnaissance de la puissance chez autrui est appelée *honneur*. En effet, honorer un homme dans son for intérieur, c'est concevoir ou reconnaître que cet homme possède *imparité* ou *excès* de pouvoir par rapport à celui qu'il combat ou qu'il se compare. Et *honorables* sont dits les signes par lesquels un homme reconnaît dans un autre le pouvoir ou l'excès de pouvoir sur ces concurrents éventuels. Par exemple, la beauté de la personne, qui consiste en un aspect aimable de la contenance, et aussi les autres signes de santé naturelle sont honorables à titre de signes annonçant le pouvoir générateur et beaucoup de postérité probable; et, de même, une réputation universelle parmi l'autre sexe, à titre de signe du même pouvoir. Les actions procédant de la force du corps sont honorables comme signes du pouvoir moteur. Telles les victoires en bataille ou en duel et la réputation d'*avoir tué son homme* (2). Rien de plus

(1) Hobbes commence presque tous ses membres de phrase par la conjonction *and*. Nous l'avons traduite d'ordinaire, malgré l'impression de monotonie qui en résulte, afin de laisser au développement son caractère tout déductif.

(2) Ces derniers mots, qui figurent en français dans le texte anglais original, procèdent sans doute du souvenir des séjours de l'auteur à Paris, au temps de Boutteville.

important d'ailleurs que l'étude de ces nuances sociales, en dépit de leur apparence futile, car « dans le plaisir ou le déplaisir que les hommes trouvent aux signes d'honneur ou de dédain (*dishonour*) qui leur sont accordés consiste la *nature des passions* (1) ».

Voici quelques-unes des pénétrantes définitions de passions qui sont issues de ces prémisses hardies (2). La Gloire, dans le sens de sentiment de notre valeur propre, procède de l'imagination ou conception de notre *propre pouvoir*. Elle est juste ou vaine suivant qu'elle est ou non fondée dans la réalité des faits. — La passion contraire est appelée *humilité* par ceux qui l'approuvent, et *bassesse* (déjection) ou pauvreté par les autres. Et voilà un premier aperçu de ces deux morales que Nietzsche a cru discerner dans le passé de l'humanité : là où les esclaves disent humilité, les maîtres prononcent bassesse. — La *honte* (*shame*) ou timidité est tantôt un signe de faiblesse, et alors elle est avilissante (*dishonorable*), tantôt un signe de clairvoyance sur notre valeur exacte; et, en ce cas, est honorable. — Le *remords* est la passion qui procède de l'opinion ou de la connaissance que l'action qu'on a faite est *mal appropriée à sa fin*. L'effet en est donc de nous engager à ne point continuer dans la même voie. Le premier mouvement y est de peine; mais l'attente ou la conception de rentrer bientôt dans le bon chemin est joie et, suivant la virile opinion de Hobbes, — opinion immoraliste en apparence, mais rationnelle en réalité — ce dernier sentiment est prédominant.

La Pitié, qui sert le plus souvent de principe fonda-

(1) *Humane nature*, VIII, 8.
(2) *Id.*, IX.

mental aux psychologies mystiques, à celles qui nient l'impérialisme primordial de la nature humaine, n'est pas possible certes à expliquer tout entière par la Volonté de puissance : étant celle de nos impulsions où cette tendance originelle apparaît modifiée, rectifiée, domptée déjà par une raison utilitaire, qui s'ignore, qui a perdu ses titres, pour employer l'expression d'un grand penseur contemporain (1). La compassion, du moins en tant qu'elle pousse à l'acte charitable, n'est en effet que la connaissance de la solidarité sociale et de la connexité des intérêts du groupe, connaissance développée par des siècles d'existence commune, mais devenue inconsciente et descendue peu à peu dans la sphère de l'instinct, en sorte qu'elle est aujourd'hui susceptible à ce titre d'être transmise en germe par l'hérédité, et rapidement développée par l'éducation. Plutôt qu'une passion, ce serait donc une antipassion pour ainsi parler. Avec ses dérivés que nous allons examiner tout à l'heure, l'affection, la charité, elle représente le faible vernis d'instinct social que le long passé communautaire de l'humanité a jeté sur l'instinct impérialiste individuel qui est à la racine de l'être. La Volonté de puissance est donc incapable d'en rendre compte, sinon de façon indirecte et fort détournée. Mais il est permis de noter ce qui subsiste sous ses inspirations altruistes les plus marquées d'impérialisme incompressible et rebelle; et aussi de déterminer ce que la raison consciente doit corriger, dans chaque cas particulier de temps et de milieu, aux suggestions aveugles de cette antique raison inconsciente.

(1) Taine, à propos du préjugé, dans *les Origines de la France contemporaine.*

Hobbes se conforme à peu près à ce programme. Il n'essaye point d'expliquer la pitié par le désir du pouvoir. Il se contente de souligner, et plutôt outre mesure, ce qui s'y mêle souvent d'utilitarisme latent, de réflexion égoïste et personnelle. La pitié, dit-il (1), est l'imagination ou la fiction d'une calamité future pour *nous-mêmes*, procédant de la perception du malheur d'un autre homme. Elle est plus grande quand ce malheur nous paraît immérité, car nous concevons plus facilement alors qu'il puisse nous atteindre à notre tour. Au contraire, quand un homme souffre pour de grands crimes que nous ne pensons pas volontiers pouvoir *tomber sur nous (fall upon our selves*, quel déterminisme frappant dans ce tour de phrase!), la pitié est moindre. Elle est plus grande vis-à-vis de ceux que nous aimons, parce que nous les jugeons dignes de bien. C'est pourquoi les hommes ont parfois pitié des maux de quelques personnes dès la première vue, uniquement par amour de leur aspect.

Comme il est naturel après l'explication qui vient d'être donnée de la pitié, la passion contraire ou *dureté du cœur* proviendra soit de lenteur d'imagination, — le spectateur d'un mal ne sachant point se mettre par la pensée à la place de l'infortuné, — soit d'une confiance excessive dans notre propre exemption d'une calamité semblable à celle que nous contemplons; soit enfin de la haine, ressentie pour tous ou pour quelques hommes.

Il est une passion plus déplaisante encore que la dureté de cœur qui nous laisse seulement insensibles : c'est la joie maligne qui nous rend satisfaits du malheur d'autrui.

(1) *Humane nature*, IX, 10.

Hobbes en traite un peu plus loin (1), comme d'une passion particulière qui *n'a pas reçu de nom*. Il admet que, dans le sentiment suscité en nous par le spectacle d'un naufrage *aperçu de la côte*, ou encore d'un combat *contemplé d'un lieu sûr*, la *joie* prédomine, « tellement que les hommes sont d'ordinaire contents *en pareil cas* d'être témoins de la misère de leurs *amis* ». Et ce dernier mot dépasse la pensée de Lucrèce, qui dans son célèbre *Suave mari magno...*, ne suppose pas des amis sur le navire en perdition. Mais du moins, en signalant ces mouvements du cœur, Hobbes en limite-t-il la possibilité à quelques cas exceptionnels et ne s'avise-t-il pas, comme Nietzsche s'y efforcera pour la *Schadenfreude*, d'en faire le ressort fondamental de la compassion, qui demeure pour lui dans son essence un chagrin (*grief*).

Les autres passions altruistes, du moins en apparence, et par là analogues à la pitié, sont disséquées avec la même âpreté concise. Mais leur interprétation souffre du même défaut de clairvoyance qui a dissimulé à notre psychologue la véritable nature de la compassion. — A l'en croire, l'*amour* par exemple devrait être défini, en dépit de l'éloge pompeux des poètes, par le mot *need* (besoin, envie, désir), car il est la conception que l'homme a de son besoin de l'individu désiré. Passe pour l'amour sexuel pur; mais la vie sociale a introduit en vérité d'autres nuances dans ce sentiment si complexe. — Quant à la *charité*, elle est, pour l'homme, la conception de se trouver capable non seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans la réalisation

(1) *Humane nature*, IX, 19.

des leurs : et il ne peut y avoir pour nous de plus grande *preuve de notre pouvoir*. Or, à l'avis de Hobbes, il faudrait compter parmi les passions charitables, définies de si froide manière, l'affection naturelle des parents à l'égard de leurs enfants. Certes, il oublie de façon vraiment trop complète en cet endroit qu'on doit reconnaître dans l'ensemble des mesures prises par la nature pour la perpétuité des espèces, un instinct aussi primordial que le désir du pouvoir; et, en outre, il néglige entièrement les tempéraments apportés dès longtemps à nos trop immédiats désirs de pouvoir par le développement des instincts sociaux dans le sein du clan et de la famille.

Il est beaucoup plus près de la vérité lorsqu'il compte parmi les satisfactions de notre désir du pouvoir l'assistance exercée vis-à-vis de clients et de protégés (*those that adhere unto them*). Quant à l'assistance accordée à des étrangers, elle ne devrait point, à son avis, porter le nom de charité, mais plutôt celui de *contrat* pour acquérir amitié, ou de *crainte* pour obtenir paix. Et il termine son étude de la charité en marquant finement le rôle de la Volonté de puissance jusque dans cet amour socratique que le *Banquet* de Platon voudrait présenter comme entièrement désintéressé.

La *magnanimité*, c'est la gloire ou sentiment de la puissance quand il est solidement fondé par l'expérience certaine d'un pouvoir suffisant pour atteindre sa fin d'une manière ouverte. Et ce sont signes de pusillanimité, à l'avis de Hobbes, que de s'attacher à la réputation, que de recourir à la ruse — témoignant ainsi qu'on ne croit pas pouvoir arriver au triomphe sinon par *l'ignorance des autres sur notre puissance;* — enfin que de faire ostenta-

tion de ses ancêtres, car tout homme est plus incliné à montrer son propre pouvoir, quand il en a, que celui d'autres que lui-même. — « Je suis un ancêtre », dira plus tard en ce sens avec « magnanimité » tel duc napoléonien aux descendants infatués des Croisés. — Et, certes, le pouvoir qui peut se montrer à découvert, sans réclamer ni garants ni auxiliaires, est supérieur à tous les autres. Mais à défaut de celui-là, l'on est bien contraint parfois à rechercher quelques-uns de ceux que Hobbes juge entachés de pusillanimité. Et il faut certes reconnaître quelque valeur impérialiste à la réputation, à la ruse, et à l'extraction aristocratique, qui sont après tout des sources incontestables de puissance.

Souvent de fines remarques, qui semblent issues de souvenirs et d'observations personnelles chez ce psychologue par vocation de naissance, viennent rompre heureusement la trame d'une exposition un peu sèche et pédantesque dans son allure. Les hommes, lisons-nous par exemple, sont aptes à pleurer une vengeance poursuivie, quand cette vengeance est soudainement arrêtée et frustrée par le repentir de leur adversaire : et telles sont les larmes de la réconciliation. Interprétation discutable, mais certainement vécue (1) ! — Ou encore : la dépréciation de la valeur réelle d'une personne, en même temps que l'exaltation de ses succès immérités, est un des moyens les plus assurés de l'orateur et se montre capable de tourner en furie les deux passions de la pitié et de l'indignation (2).

Enfin, il faut noter l'analyse hobbiste du rire, car elle

(1) *Humane nature*, IX, 14.
(2) *Ibid.*, 11.

est très proche de la vérité à notre avis. Le rire résulterait de la conception *soudaine* de quelque supériorité (*ability*) que se reconnaît celui qui rit. On rit donc des infirmités d'autrui, parce que nos capacités sont mises en relief par comparaison. Ajoutons qu'on rit des inadvertances sociales du prochain pour la même raison. La passion, innommée elle aussi, qui se manifeste physiquement par le rire, n'est donc autre chose qu'une *soudaine gloire* ou sensation de puissance, résultat de la conception inopinée de quelque *éminence* en nous-mêmes (1). On rit même parfois de ses folies passées, témoignant par là qu'on se sent devenu depuis lors *supérieur* à *soi-même* : à moins que ces fautes de jadis n'entraînent encore après elles quelque déshonneur présent, dont la sensible peine étoufferait alors le sentiment si particulier d'honneur qui vient d'être signalé. L'origine du rire une fois connue, on ne trouvera point étonnant, ajoute Hobbes, que les hommes soient furieux d'être raillés ou moqués, c'est-à-dire *vaincus* (*triumphed over*).

Mais ici se place de nouveau sous sa plume une réserve qui ne nous paraît pas en parfaite conformité avec ses vigoureux principes et nous inspire la même surprise que celles dont nous avons relevé tout à l'heure l'exagération au sujet du pouvoir que confèrent la réputation ou la ruse. Au surplus, dit-il en terminant sa soigneuse étude du rire, c'est *vaine* gloire et preuve de peu de valeur que de considérer l'infirmité d'autrui comme une suffisante

(1) Dans la revue *Fortschritte der Medizin* (1906, n. 3), le Dr F. von den Velden donne le rire, chez le singe et chez l'homme, comme ayant été à l'origine un cri de triomphe « en face d'un ennemi plus faible, sur lequel on s'élance, les yeux et la bouche écarquillés ».

matière à notre triomphe. A notre triomphe ostensible, certes, répondrons-nous : il y a là une nuance d'éducation ou de « manières » et on n'éclate pas de rire au nez d'un bossu. Mais est-ce bien *vainement* qu'on juge sa *puissance* physique supérieure à celle de cet avorton? Ainsi, en dépit du net utilitarisme qui distingue habituellement la pensée de Hobbes, on croirait voir passer parfois à l'improviste dans son cerveau quelques réminiscences mystiques de cette « humilité » qu'il a paru répudier précédemment en rappelant que certains la nomment « bassesse ». Il hésite alors à pousser jusqu'au bout son analyse impérialiste. Honorables scrupules, qui n'ont que le tort de ne point venir à leur heure dans son entreprise philosophique! Ils appartiennent au domaine de la morale et non pas à celui de la psychologie.

Il termine son chapitre des passions par une comparaison un peu puérile, mais bien significative encore, où les incidents d'une carrière humaine sont rapprochés des péripéties d'une course athlétique. Vingt-cinq passions, une fois de plus envisagées comme des manifestations de concurrence et de lutte, trouvent de la sorte entre ses mains une interprétation imagée. Regarder ceux qui sont derrière soi durant l'épreuve est *gloire* : tourner les yeux vers ceux qui sont devant est *humilité*. Perdre du terrain en regardant en arrière est *vaine* gloire : faire demi-tour, c'est repentir. Tomber soudain est disposition à pleurer : voir tomber les autres, disposition à rire, etc... (1).

(1) L'éminent critique du *Times*, M. A. B. Walkley, exposant récemment (27 août 1906) aux lecteurs français du *Temps* les résultats de la dernière saison théâtrale en Angleterre, signalait chez les héros de MM. Bernard Shaw, Saint-John Hankin, Granville Braker, la foi dans la puissance et un nietzschéisme théorique inépuisable en plaidoyers explicatifs. Ces

Nous avons dit que la psychologie de Hobbes dut attendre plus d'un siècle avant de trouver dans Helvétius un adhérent convaincu. Aux raisons matérielles que nous avons données précédemment de ce long insuccès, il faut ajouter peut-être que sa politique, qui s'étale dans le *De cive*, le *Léviathan*, le *De corpore politico*, n'a été que très sommairement rattachée par lui à ses vues sur la Nature humaine. Il suppose, on le sait, que la crainte de l'assassinat a rapidement amené la grande majorité des humains à accepter le principe d'une *égalité naturelle* qui est devenue dès lors la base de leurs conventions ultérieures. De ce moment, l'homme-loup disparaît de la scène historique et de la pensée de Hobbes pour passer à l'état de mythe, ou tout au moins d'exception et de trouble-fête. Il en résulte une politique si parfaitement égalitaire que Rousseau, le psychologue de la sympathie naturelle, pourra rejoindre, sans grands sacrifices logiques, le théoricien du Désir de pouvoir sur le terrain commun de la convention civique; et que le *Contrat social* de l'un, comparé au *De cive* de l'autre, ne présentera pour ainsi dire aucune différence essentielle de doctrine.

L'explication de cette énigme, c'est que ces deux livres célèbres, souvent rédigés comme des traités historiques, se meuvent en réalité sur le terrain de l'Utopie, et que, avec le dessein apparent de peindre le passé, ils marquent seulement ce qui est désirable pour l'avenir de l'humanité. Or, dès qu'il s'agit de préparer le perfectionnement social de demain, la psychologie impérialiste, alliée à la Raison

nietzschéens d'outre-Manche savent-ils qu'ils sont aussi des hobbistes, tout simplement?

utilitaire, donne sans peine la main à la psychologie mystique, pour travailler en commun par tous les moyens efficaces à augmenter la somme du bonheur, à diminuer les prises de la souffrance au sein du genre humain associé.

CHAPITRE III

BOULAINVILLIERS ET LA PHILOSOPHIE IMPÉRIALISTE DE L'HISTOIRE

Une théorie contractuelle strictement *égalitaire* forme le principe de la politique de Hobbes, — politique exposée principalement dans son *De cive*. — Pascal, Cumberland Pufendorf le suivirent bientôt dans cette voie qui préparait les illusions sociologiques du dix-huitième siècle. Or, si une morale sociale égalitaire peut être fondée, en effet, sur les prémisses de psychologie impérialiste que le sage Malmesbury a développées dans sa *Humane nature*, — ce que nous croyons en effet pour notre part — ce sera dans un avenir encore assez lointain vraisemblablement puisqu'il y faudrait un universel progrès de la Raison humaine qu'il n'est raisonnable d'espérer que du temps. Cependant le *De cive* montre cette *égalité* acceptée en principe dès l'origine par les premiers humains réunis en groupes sociaux! Rien de moins historique qu'une semblable assertion et qu'une philosophie de l'histoire qui demeure de la sorte entièrement exclusive de toute considération impérialiste! Il restait donc à introduire ces considérations dans l'étude du passé de l'humanité. Et le premier effort de la pensée moderne en ce sens est dû au comte Henri de Boulainvilliers. — Effort intéressé comme

on va le voir, inspiration toute personnelle en vérité, mais en est-il d'autres qui soient véritablement fécondes ici-bas?

1. — *Boulainvilliers philosophe.*

Le comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722) fut un esprit indépendant et inquiet. En dépit du témoignage de son confesseur, le Père Laborde, de l'Oratoire, qui « rendit un compte édifiant de ses dernières dispositions », il avait parmi ses contemporains la réputation d'un libre-penseur fort audacieux; et Voltaire a pu faire de lui le héros d'un de ses pamphlets les plus mordants contre l'Église, *le Dîner du comte de Boulainvilliers,* opuscule dont le scandale fut tel que l'auteur en renia la paternité vis-à-vis de ses plus intimes amis.

Ce grand seigneur, issu de fort ancienne maison, s'était acquis une culture intellectuelle bien rare à cette époque dans le sein de sa caste, et il en produisait les fruits au grand jour avec une tranquille audace. On possède de lui une *Vie de Mahomet* qui est un panégyrique presque sans réserves du prophète de l'Islam : il dut à cette apologie d'être surnommé « mahométan français » et « déserteur du christianisme ». Sa réputation d'impiété encouragea quelques polémistes à publier plus tard sous son nom maint écrit virulent contre la doctrine chrétienne; tels, *les Doutes sur la religion*, qui parurent à Londres la même année que le pamphlet de Voltaire, en 1767, et ne sont probablement pas de Boulainvilliers; mais il est bien

authentiquement l'auteur de la *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza*, publiée après sa mort à Bruxelles, en 1831, et ce livre fournit un exemple amusant des subterfuges auxquels l'intolérance du pouvoir et de l'opinion conduisait alors les novateurs en matière intellectuelle et morale.

Le comte assure en effet dans sa *Préface* qu'ayant jadis lu et réfuté le *Traité théologi-politique* avec la pleine approbation des gens de bien, il fut ramené à l'étude de Spinoza par la lecture de deux autres réfutations rédigées après la sienne, puis par les commentaires de Bayle, enfin par la comparaison de la doctrine du penseur juif avec celle de Confucius, dont il trouva une exposition dans les écrits de Messieurs des missions étrangères. Il offre donc au public le fruit de cette nouvelle étude; mais cette fois, la réfutation n'est plus son objet. Il se propose uniquement d'exposer avec clarté les erreurs pernicieuses dont il a pris connaissance, afin de permettre à de plus doctes que lui de les combattre utilement par la suite : « Je n'ai point négligé, ajoute-t-il avec le sang-froid d'un pince-sans-rire accompli, d'orner ses pensées au delà de ce que l'auteur a fait lui-même. J'ai même poussé la sincérité jusqu'à soutenir ses sophismes les plus évidents par les moyens les plus plausibles que j'ai pu découvrir dans la Logique naturelle où je fus instruit. Toujours persuadé que rien ne peut nuire à la vérité et que pour la faire briller dans tout l'éclat qui lui appartient, il est bon qu'on lui oppose quelquefois, sinon d'épaisses ténèbres, — car le contraste serait trop fort, — du moins les fausses lumières d'un orage impétueux qui, pour quelques moments, semble devoir éblouir la raison et la nature! »

Afin de s'épargner des polémiques surperflues, Spinoza disait volontiers : « La vérité éclaire elle-même et l'erreur... » Mais il n'ajoutait pas comme son malicieux disciple : « L'erreur éclaire elle-même et la vérité. » Après la profession de foi que nous venons de lire, on conçoit que le gentilhomme français n'ait pas été pris très au sérieux comme contradicteur, et rangé plutôt parmi les apologistes de l'*Ethique*. Il offre en effet à son lecteur une paraphrase soigneuse de ce livre célèbre et, par là, quelque écho du hobbisme parvint sans doute à son esprit avisé. Car Spinoza a lu et médité certainement le *De cive*, peut-être le *Léviathan*, et l'on peut noter dans son œuvre des vélléités fugitives de psychologie impérialiste. Le *Traité théologi-politique* fait remarquer qu'en vertu du droit naturel, les gros poissons mangent les petits (1), — la limite de ce droit étant celle de la *puissance*. Et l'on sait que l'auteur aimait le spectacle des combats d'araignées! Toutefois son *Éthique* ne doit rien au *Traité de la Nature humaine :* les passions sont fondées par lui sur l'Instinct de conservation seulement, et son analyse de l'Envie, par exemple, est à la fois obscure et insuffisante (2) : seule l'association du sentiment de la joie au sentiment de la puissance trahit encore en cet endroit quelque pressentiment de psychologie impérialiste puisque Boulainvilliers a pu emprunter à son adversaire prétendu les définitions suivantes : « L'esprit humain doit s'efforcer autant qu'il est en lui d'imaginer des choses qui soient propres à lui donner de la joie, c'est-à-dire à augmenter la *puissance* de son corps et par conséquent la sienne, ce qui fait naître

(1) Chapitre XVI.
(2) Théorèmes 27 et 32.

l'affection que nous distinguons par le nom d'amour (1). » La haine, au contraire, serait ressentie à l'égard des choses qui resserrent et bornent cette même *puissance*. Et voici un autre passage caractéristique : « L'esprit se considérant lui-même et sa propre puissance doit concevoir d'autant plus de joie qu'il imaginera l'une et l'autre plus distinctement. » La signification du mot *puissance* n'est pas tout à fait aussi précise dans Spinoza que dans Hobbes, il faut l'avouer, mais Boulainvilliers dut être incité à de fécondes réflexions personnelles par des indications de cette nature. Peut-être enfin ce philosophe amateur, à la curiosité si éveillée, alla-t-il chercher aux mêmes sources que le sage de Hollande, c'est-à-dire dans les écrits du penseur anglais, des inspirations plus directes de psychologie impérialiste?

2. — *Boulainvilliers historien.*

A défaut de suggestions philosophiques, les traditions d'impérialisme pratique qu'il tenait de sa race allaient l'inspirer de façon utile lorsqu'il fut amené par les malheurs de la France à chercher un remède aux maux de l'État. Augustin Thierry a dit de lui qu'il fut « l'homme des États généraux » durant les heures difficiles de la vieillesse de Louis XIV, alors que la nation épuisée réclamait quelque contrôle sur la politique purement dynastique de son souverain. Mais les États généraux qu'il

(1) *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza,* p. 241.

réclamait ne pouvaient être cependant qu'un pis-aller aux yeux de ce Franc de la conquête, et volontiers les eût-il réduits à l'ordre de la noblesse. Car l'*ancien gouvernement* auquel il rêve de ramener son pays est celui de Clovis et de ses leudes, plutôt que celui des assemblées délibérantes de la monarchie capétienne, puissance usurpatrice à ses yeux.

Son *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* a laissé une trace durable dans le mouvement intellectuel de son temps, et nous en avons dit ailleurs (1) la persistante influence. Le comte est un nationaliste et un traditionaliste dans toute la force de ces deux termes. Il parle dédaigneusement des lois de Sparte, des constitutions de l'Angleterre ou de la Pologne, qui, dit-il, peuvent être excellentes là où elles fonctionnent, mais ne sont point faites pour des Français. — A son avis, le premier chef des Francs dont la personnalité soit véritablement historique, Clovis, réunit en sa personne les deux dignités fort dissemblables de *roi héréditaire* des Ripuaires et de *général élu* des Saliens. Il estime qu'on a trop négligé dans le récit de la conquête franque ce dualisme décisif : on oublie que la nation conquérante dans son ensemble n'a fait que déléguer ses pouvoirs au Mérovingien prince héréditaire de l'un de ses clans : on fait à tort de Clovis un nouvel Alexandre, car le roi de Macédoine conquit la Perse pour son compte et à ses frais; tandis que le grand capitaine franc n'était que le *général d'une armée libre*. En effet, dans l'origine, les

(1) Voir l'*Introduction* au premier volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme* : Le comte de Gobineau et l'Aryanisme historique. Paris, Plon, 1903.

Français étaient tous libres et parfaitement égaux autant qu'indépendants : aussi leurs rois héréditaires, simples magistrats civils dont l'autorité n'avait rien de despotique, les considéraient-ils comme *leudes* (leute), fidèles *compagnons*, et non pas sujets.

Quant aux Gaulois, leur situation juridique fut assez précaire au sein du royaume des Francs. *Sujets par conquête* et par la nécessité de l'obéissance qui est toujours due au plus fort, ils dépendaient directement de leurs seigneurs, et non point du roi. Seuls quelques ingénus et bourgeois des villes étaient sujets de l'*État des Français* en général. Ce fut donc par une innovation désastreuse que les affranchis des *communes,* étendant ces exceptions par la force, se rangèrent plus tard sous l'autorité royale directe, en donnant ainsi naissance au Tiers-État. Depuis lors cet ordre nouveau a été soutenu par les rois dans son entreprise contre le *droit évident* des propriétaires des terres, et contre la *loi fondamentale du royaume.*

Certes, il y a quelque naïveté politique dans cet appel à une loi fondamentale depuis si longtemps périmée, à un droit qui n'est plus soutenu par la force et qu'on prétend cependant fonder sur la force seule à son origine. Mais dans la science historique, en revanche, les vues de Boulainvilliers devaient être singulièrement fécondes. A la constitution semi-égalitaire des clans sauvages, — constitution trop souvent considérée en ce temps, sur la foi des missionnaires, comme l'origine directe du corps politique moderne, — il opposa le souvenir d'un état de conquête et d'une constitution de caste, tels qu'on les rencontre à la source de tous les

groupements humains de quelque *étendue* (1). Il montra vers les débuts de l'histoire de France un impérialisme de race nettement affirmé. La politique des Français, seuls nobles, se résuma, dit-il, *à tenir leur jeunesse assemblée en corps d'armée* et à *bien gouverner*. Voilà l' « Impérialisme de la responsabilité ». Le Gaulois ne devait aucun service à la guerre, car ses maîtres se gardaient de lui mettre les armes à la main; il *jouissait* du régime stable et régulier que lui assurait leur protection efficace.

D'après Boulainvilliers, la *féodalité* proprement dite, qui est une hiérarchie et ne rappelle que de fort loin l'association égalitaire des premiers conquérants français, aurait été établie par Charlemagne, parce qu'elle rendait le gouvernement et la perception des impôts plus faciles. Ce fut, dit-il, une imitation de la constitution des Lombards et des *peuples du Nord,* et ce dernier trait semble indiquer qu'il n'avait pas une idée très précise de l'origine et des parentés germaniques de ses *Français :* peut-être les croyait-il Celtes avec maint érudit de son temps. L'institution féodale s'est développée, à son avis, durant la période d'anarchie qui marqua la fin de notre seconde race royale; bien qu'il la considère comme une véritable déchéance, Boulainvilliers la préfère encore au gouvernement absolutiste de Louis XIV et il en voudrait ressusciter du moins les précaires garanties. Elle avait, dit-il, « la *convention* pour principe, et pour sceau la foi réciproque des parties : elle oblige les rois à notre égard, comme elle nous oblige envers eux ». Il accepte donc à la rigueur le contrat féodal, à défaut du contrat égalitaire

(1) Voir dans la *Revue germanique* du 1er janvier 1907 notre étude sur *Lewis H. Morgan et la Philosophie marxiste de l'histoire.*

de conquête, jadis conclu entre le général élu et ses compagnons d'armes; mais de la seconde convention comme de la première, il réserve toujours le bénéfice à ses frères de caste et le refuse au reste de la nation.

Hugues Capet, ce duc de France qui s'empara de la dignité royale, est flétri sans ambages du nom d'*usurpateur* par le petit-fils des preux dont il méconnut les droits semblables aux siens. Toutefois, Boulainvilliers accorde une rapide prescription au crime commis par l'aïeul de Louis XIV, et renonce à tenir rigueur aux Bourbons; mais d'autres après lui se montreront moins accommodants et l'usurpation des Capets sera l'un des thèmes favoris de l'époque révolutionnaire. — Enfin, le clergé est vu, lui aussi, d'un œil sévère par le grand seigneur qui stigmatise sans se lasser les empiétements démesurés des prêtres : il leur reproche d'avoir favorisé l'audace capétienne par la cérémonie du sacre qui accordait l'onction sainte aux rois usurpateurs et il affecte de considérer la chevalerie comme une association de police qui fut formée sous le patronage de l'Église, sans avoir d'abord rien de commun avec la noblesse de conquête.

Ainsi, pour Boulainvilliers, l'ancien gouvernement de la France se réduisit d'abord à l'exploitation du pays par une armée conquérante, exploitation qui fit place à la *convention* féodale. François Hotman, avec quelques publicistes (1) de la Renaissance et de la Réforme, avait déjà fait appel à ces antiques « conventions » ou contrats sociaux, dont il recherchait la trace dans notre histoire afin de les opposer à l'arbitraire des derniers Valois,

(1) Voir l'excellent livre de M. Méaly, *les Publicistes de la Réforme*. Paris, 1903.

surtout en matière religieuse. Mais, pour sa part, ce bourgeois républicain accordait le bénéfice de semblables contrats aux Gaulois aussi bien qu'aux Francs, car il supposait les deux peuples primitivement *alliés* contre les Romains oppresseurs. Boulainvilliers n'est point si libéral, et pour cause. Il s'en tient à sa conception impérialiste de l'histoire de France et réserve donc en principe à la plus haute noblesse, à la descendance des leudes de Clovis, la plénitude des droits civiques. Ce qui ne l'empêche pas, au surplus, de tourner à l'occasion ses colères contre les usurpations des ducs et pairs, parce qu'il n'est point des leurs. Ainsi fera, un siècle plus tard, Alfieri, gentilhomme pseudo-républicain, dont Stendhal dira avec un sourire amer qu'il se montrait aussi acharné contre la tyrannie des rois que jaloux de maintenir les privilèges des comtes.

3. — *L'école impérialiste en sociologie.*

En traitant des origines de l'Impérialisme théorique, nous avons tenu à rappeler ce que fut en ses grandes lignes la doctrine historique de Boulainvilliers : doctrine excessive et un peu puérile lorsqu'elle s'avise d'appliquer ses conclusions féodales au temps présent ; mais non point inféconde ni dépourvue de vérité au point de vue scientifique. Dubos, Montesquieu, Mably, Sieyès, Montlosier, Guizot devaient lui donner bientôt par leurs polémiques

un prolongement retentissant et une influence durable France (1).

En Allemagne, fécondée par les immenses travaux d'érudition de cette savante nation, la thèse impérialiste sera portée dans la philosophie de l'histoire plutôt que jetée dans la lutte des partis. Herder en fait déjà passer quelque chose dans ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Kant ne l'ignore pas tout à fait, et Hegel, ce continuateur de Kant sur le terrain de la spéculation historique, sera le chef de toute une école instinctivement impérialiste en sociologie. Savigny et Haller, Gervinus et Fallmerayer, Carus et Klemm poursuivent son œuvre. Gobineau, lecteur assidu de ces savants d'outre-Rhin (2), cherche à faire passer en France quelques-unes de leurs idées maîtresses; il est peu écouté de son vivant, sauf par le jeune Renan, familier comme lui de la pensée allemande (3), et qui donne une certaine notoriété à l'Impérialisme germaniste entre 1860 et 1872. Taine, dont les origines sont spinoziennes et hégeliennes, montre parfois, lui aussi, un insconscient impérialisme dans sa philosophie de l'histoire. Tandis qu'en Allemagne ce sont surtout les hommes d'action, les Bismarck, les Moltke, les

(1) Nous avons exposé, surtout d'après Augustin Thierry, les vicissitudes de la théorie historique de Boulainvilliers durant le dix-huitième siècle et le premier tiers du dix-neuvième. — Voir l'*Introduction* au premier volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme :* Le comte de Gobineau. Paris, Plon, 1903.

(2) Sauf de Klemm qu'il déclare expressément n'avoir point lu (*Essai sur l'inégalité*, 2e édit., I, 86), bien qu'il pressente l'analogie de leurs conclusions ethniques. Les races « actives » de Klemm sont les races conquérantes et organisatrices. (On vient de rééditer son opuscule : *Die Verbreitung der aktiven Menschenrassen über den Erdball.*)

(3) Voir notre étude sur l'*Impérialisme germaniste dans l'œuvre de Renan.* (*Revue des Deux Mondes,* 15 octobre et 15 novembre 1906.)

Treitschke, qui tirent les conclusions pratiques d'un demi-siècle d'impérialisme germaniste.

Quelques tentatives de réaction se produisent au cours du dix-neuvième siècle, comme jadis au cours du dix-huitième. Gobineau a combattu celle de Raynouard. Fustel de Coulanges, continuateur des romanistes Dubos et Augustin Thierry, cherche à écarter l'idée de conquête des origines de la féodalité européenne. Mais, malgré son immense érudition, il parvient à démontrer seulement que les procédés de l'impérialisme romain furent peu à peu acceptés par l'impérialisme germanique après la conquête de l'empire par les Barbares. — Enfin surgit l'apôtre le plus convaincu de l'Impérialisme en sociologie, le professeur Ludwig Gumplowicz, qui fait école à son tour. Pour ce savant, l'origine de l'État est partout et toujours la même. Une bande de « conquistadores » soumet par la force une population agricole mal entraînée aux travaux de la guerre, la réduit en servage, s'établit dans des châteaux forts sur le territoire des vaincus et, gardant entre ses membres une cohésion suffisante pour assurer son empire contre toute rébellion ultérieure, exploite et protège à la fois contre les autres exploiteurs la race qu'elle a domptée par le glaive (1).

Le professeur Gumplowicz a été fort écouté, comme il méritait de l'être. Le grand géographe Ratzel a fait passer l'un des premiers la théorie impérialiste des origines de l'État et de la morale dans ses belles études d'anthropologie géographique; et un élève de ce dernier savant, le Dr Franco Savorgnan, donnait récemment une

(1) Les ouvrages traduits en français du professeur Gumplowicz sont *la Lutte des races* (Paris, 1893), et le *Précis de sociologie* (Paris, 1896).

curieuse application de ses doctrines (1). Nous la résumerons à titre d'exemple, — ce genre de recherches étant encore assez mal connu en France. — Le Dr Savorgnan expose, — d'après les récits de Livingstone principalement, — l'histoire de la grandeur et de la décadence de l'empire nègre des Makololos, riverains du Zambèze, dans l'Afrique méridionale. Exposé fort instructif, car le continent noir, avec sa civilisation primitive, nous offre une image fidèle des premiers stades de l'humanité civilisée.

Vers 1820, une peuplade conquérante, les Griqua, ayant envahi et dévasté le territoire d'une tribu agricole, les Basutos, un certain nombre de ces derniers, — sans doute les plus énergiques et les plus entreprenants, — se réunirent autour d'un chef nommé Sebitouane, qui possédait les qualités d'initiative propres au rôle difficile que lui attribuaient ses frères. Ce groupe de fuyards guerriers se retira vers le Nord et mena une existence nomade, remplie par les occupations pastorales et les entreprises de maraude. Après quelques vicissitudes, ses rangs se grossirent insensiblement par des adoptions nombreuses, et ses armées furent rendues redoutables par l'éducation martiale que Sebitouane faisait donner aux plus vigoureux enfants de ses vaincus, — après avoir massacré tous leurs parents, pour effacer jusqu'au nom de leur tribu d'origine. — Enfin, en suivant, dit la tradition, les conseils d'un « prophète » nommé Tlapane, il eut l'idée d'organiser les territoires conquis par lui au lieu de les dévaster; il soumit sans les anéantir des populations agricoles, les Batokas et les Barotsés, et sut se maintenir dans le domaine

(1) *Politisch-Anthropologische Revue*, septembre 1905.

ainsi conquis contre les attaques de ses puissants voisins, les Matabelès.

Il jeta alors les bases d'un véritable État féodal. Notons qu'il avait pris la précaution de s'assurer d'abord l'alliance de tout ce qui était féticheur, sorcier, prophète et faiseur de pluie parmi ses nouveaux sujets. Ces adroits personnages, qui représentent la puissance de l'esprit à l'aurore de la vie sociale consciente, formèrent une caste privilégiée dans l'État; et ils aidèrent désormais les vainqueurs de leur influence, à charge d'être confirmés et maintenus par eux dans leurs privilèges. — Supposez une littérature naissant au sein de ce corps sacerdotal, n'aurez-vous pas quelque chose d'assez analogue aux primitives traditions brahmaniques? — Chaque village des vaincus dut être régi par une ou deux familles de l'aristocratie conquérante, établies dans quelque burg en terre battue. Parfois même les femmes seules des vainqueurs résidaient et exerçaient les droits seigneuriaux. Car un corps d'armée toujours maintenu sur le pied de guerre par le pouvoir central, sorte de garde prétorienne, de chevalerie ou de janissariat, avait la charge de se porter partout où il était nécessaire afin de maintenir les sujets dans l'obéissance.

Le groupe conquérant, qui avait adopté le nom, sans doute honorable, de Makololos, était assez hétérogène par le sang, car nous avons dit son mode de recrutement parmi les peuplades vaincues. Ses membres gardaient néanmoins une couleur plus claire que celle de leurs serfs, parce que leurs pères avaient vécu un peu plus éloignés des rayons brûlants de l'Équateur. Ainsi, dans l'hémisphère austral, semble s'appliquer la loi qui fait venir de la direction du pôle les hordes conquérantes, en sorte

que l'épiderme plus clair, symptôme d'une extraction moins tropicale, est là aussi le privilège des aristocraties d'épée. — Une certaine égalité martiale paraît avoir régi d'abord les relations sociales entre guerriers Makololos. Le roi Sebitouane n'était que le *primus inter pares* parmi ses compagnons d'aventure; il ne prenait de résolution grave qu'après avoir convoqué une sorte de champ de Mai, le « pitscho », où figuraient au premier rang les anciens et les prêtres, mais où le peuple makololo tout entier, sans en excepter les femmes, avait voix consultative. Certains droits étaient reconnus aux sujets, les Makalakas : et l'on chercha de bonne heure à obtenir d'eux quelque collaboration volontaire au fonctionnement de la chose publique. — Enfin des peuplades simplement tributaires résidaient sur le pourtour de cet État improvisé.

On vit bientôt s'y produire cette évolution dialectique, dont Hegel a déjà si admirablement marqué les étapes dans sa *Phénoménologie*. Mal adaptés par leur hérédité physique aux influences d'un climat trop ardent, amollis bientôt par l'inaction et le parasitisme, les vainqueurs dégénérèrent rapidement. Sebitouane avait désigné pour lui succéder sa *fille*, sans doute la plus certaine héritière à ses yeux de ses qualités martiales, — ce qui est un curieux témoignage en faveur de l'hérédité croisée entre sexes divers. — Mais après sa mort, survenue en 1851, les principaux du pays lui donnèrent pour successeur son fils, déjà incapable et lépreux. Bientôt une révolte universelle des serfs makalakas, lentement façonnés à la cohésion par l'adversité, balaya l'aristocratie conquérante. Pourtant, phénomène singulièrement instructif, l'*État* makololo sur-

vécut à la ruine de ses fondateurs dont il garda la langue, à titre d'idiome compris de tous et de symbole d'une cohésion jadis imposée par la force. Il prit alors la forme purement despotique (nous dirions césarienne) qu'il conservait encore au temps où Livingstone et après lui Emil Holub recueillirent ces intéressantes données historiques. Illustration fort typique en vérité de la sociologie impérialiste ! Elle est si parfaite qu'on la soupçonnerait volontiers, quoique peut-être à tort, d'avoir été légèrement retouchée par des interprètes un peu prévenus. Il serait imprudent au surplus d'exagérer la portée d'un semblable schéma, mais tout autant d'en négliger les précieux enseignements.

Par malheur, à cette très intéressante philosophie impérialiste de l'histoire, le professeur Gumplowicz ne cherche nullement à superposer une morale qui soit capable de guider l'humanité sur la voie du progrès futur en lui présentant un résumé sagace des expériences déjà glanées par ses pères sur les routes du passé. Au sujet de nos destinées d'avenir, il se montre en effet résolument pessimiste (1). S'il ne croit pas précisément comme un Gobineau à la décadence honteuse de notre espèce, il est du moins convaincu de son immobilité absolue au point de vue moral, et il attache peu d'importance à ses progrès matériels. En un mot, il n'est nullement évolutionniste, et ses contradicteurs lui reprochent de porter dans la science sociale l'attitude immobiliste, jadis adoptée par Agassiz contre Darwin dans le domaine des sciences de la nature. — Déjà pourtant l'un de ses disciples, G. Ratzenhofer, appuyé sur les enseignements de Weissman, de

(1) Au moins dans ses écrits, mais cet esprit élevé comprend et approuve chez ses disciples et amis une plus confiante disposition d'esprit.

Wundt et de Ratzel, a esquissé dans son beau livre, *Die Soziologische Erkenntniss*, une psychologie (1) sociale que ses convictions impérialistes en histoire rendent fort intéressante. — Plus précis encore est M. M.-A. Vaccaro dans ses *Bases sociologiques du Droit et de l'État* (2), qui renferment une ingénieuse analyse des procédés de l'impérialisme romain. M. Vaccaro rejette le pessimisme et l'immobilisme de Gumplowicz : il est convaincu que l'humanité progresse, à tout prendre, dans les voies de la morale et du droit, par un processus qu'il nomme fort justement l'*adaptation* meilleure des hommes à leur existence en commun; c'est ce que nous appelons pour notre part le progrès dans l'utilitarisme et dans l'impérialisme rationnels. — L'éminent sociologue italien a aussi discerné ce fait primordial, que nous avons retrouvé nous-même par un autre chemin, et développé dans l'*Introduction* au second volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme*, à savoir : l'origine impérialiste et guerrière de la morale individuelle du contrat, et de toute morale explicite. « Le point de départ de la coopération sociale, écrit-il, est l'action combinée pour l'attaque et la défense; c'est de ce genre de coopération que tous les autres proviennent. »

Malgré cet aveu si nettement impérialiste, M. Vaccaro parvient à des conclusions moins nettes que Gumplowicz

(1) Il distingue trois types sociaux parfaitement sains (nous dirions apolliniens ou stoïciens); trois tempéraments à peu près sains encore, mais déjà suspects de décadence (nous les dirions romantiques modérés); enfin trois autres nettement morbides et immédiatement dangereux à la société (nous les dirions romantiques extrêmes). — Voir son livre aux p. 264 et suiv.

(2) Traduction française chez Giard et Brière. Paris, 1898.

sur la naissance de l'État. Il confond un peu trop à notre avis les origines guerrières et les origines religieuses de la puissance sociale. Il estime que le chef d'expédition heureux est devenu d'ordinaire le grand sorcier de la horde; et que, réunissant de la sorte entre ses mains les deux sources principales du pouvoir social en ces siècles lointains, il a conquis la tyrannie et l'autocratie dans le *sein même* de son groupe ancestral par *usurpation d'emploi*. C'est à peu près la thèse de Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* parmi les hommes, et les opinions politiques de M. Vaccaro semblent devoir en effet le porter de ce côté. — En réalité, il fut toujours plus facile à un chef de guerre de se tailler un empire en pays conquis et de le doter alors d'une organisation féodale rudimentaire, que d'*usurper* la puissance souveraine dans son propre groupe natal où sont connues ses origines, son passé, ses défaillances éventuelles. Nul n'est prophète en son pays : c'est là une bien vieille maxime de la sagesse des nations. M. Zenker, l'un des plus brillants représentants de l'école impérialiste en sociologie, a réfuté avec force la thèse de l'usurpation intérieure (1). Mais, au total, les objections de M. Vaccaro sont un utile avertissement aux partisans trop exclusifs de l'impérialisme de race et de classe (2) dans la philosophie de l'histoire. Elles réservent sa place à l'Impérialisme individuel, qui, en

(1) Voir son ouvrage : *Die Gesellschaft*, p. 102 et suiv. Berlin, 1899.

(2) Notre conception d'un « impérialisme de classe », éclaircie par l'édition allemande de ce volume (octobre 1906), par nos études sur Renan dans la *Revue des Deux Mondes* (15 octobre et 15 novembre 1906) et sur *Lewis H. Morgan*, dans la *Revue germanique* (1er janvier 1907), a rencontré déjà des adhésions précieuses. — Voir en particulier la belle étude de M. J. Bourdeau sur *les Deux Impérialismes* dans le *Journal des Débats* (11 février 1907).

effet, a dû jouer de bonne heure un rôle sinon exclusif, du moins important dans les premières organisations contractuelles, au sein des groupes jusque-là conduits par les inspirations de la coutume et de l'instinct.

Pourquoi donc, parvenu à l'époque contemporaine, M. Vaccaro abandonne-t-il le point de vue de l'individualisme rationnel et menace-t-il la bourgeoisie du trépas? Il ne discerne pas assez nettement peut-être les forces sociales qui entrent en jeu dans la formation de ces deux groupes, plutôt abstraits qu'effectifs, la bourgeoisie et le prolétariat. Les limites n'en ont de rien fixe en effet, et les membres rien d'inamovibles. Les bourgeois sont les vainqueurs éphémères dans la lutte *individuelle* pour la puissance qui devient de plus en plus la règle du combat vital au sein de l'humanité; vainqueurs dont l'antique coutume utilitaire de l'héritage assure et prolonge sans doute quelque peu la victoire, mais n'en met point durablement à l'abri les résultats toujours précaires et les avantages toujours contestés à bon droit par les impérialismes rivaux. L'histoire peut revenir en arrière et montrer de nouveau la lutte de groupe substituée à la lutte individuelle pour la puissance. Celle-ci n'en est pas moins la plus efficacement progressive, comme le démontrent assez les résultats prodigieux de l'ère capitaliste ou individualiste de la production humaine.

Nommons, en terminant cette revue des sociologues impérialistes du temps présent (1), M. Lester F. Ward, dont la *Pure Sociology* est une habile et parfois originale élaboration des doctrines dont nous venons d'énumérer les

(1) New-York, 1903.

adeptes de marque. Nous ne pouvons qu'esquisser ici la physionomie de ce curieux mouvement intellectuel qui mérite l'attention de tous les esprits clairvoyants et sera soumis quelque jour, nous n'en doutons point, à une étude plus approfondie.

CHAPITRE IV

BERNARD DE MANDEVILLE ET LA MORALE IMPÉRIALISTE

I. — L'ACTUALITÉ DE MANDEVILLE ET SON CARACTÈRE

Il semble que depuis une vingtaine d'années, Bernard de Mandeville ait trouvé en Allemagne un regain d'actualité. Le docteur Paul Goldbach a consacré dès 1886 une intéressante dissertation à sa *Fable des Abeilles* (1). Puis le docteur P. Sakmann a publié sur ce moraliste presque oublié une consciencieuse étude où sont réunis tous les documents biographiques et bibliographiques désirables (2). Enfin, plus récemment, le docteur Samuel Danzig a confronté les doctrines de l'écrivain londonien avec celles de Paul Rée et de Frédéric Nietzsche (3). — Et, en effet, c'est vraisemblablement au succès des thèses hardies de Nietzsche et de Stirner qu'il faut attribuer la résurrection intellectuelle de l'homme dont le dix-huitième siècle avait fait l'*Immoraliste* par excellence, parce qu'il écrivit en tête de ses œuvres : « Les vices des parti-

(1) Halle, 1886.
(2) Freiburg i. B., 1897.
(3) *Drei Genealogien der Moral,* Pressburg, 1904.

culiers tendent à l'avantage du public! » — Pourtant, chez Mandeville non moins que chez Stirner ou Nietzsche, l'Immoralisme, dès qu'on le considère sans prévention, dès qu'on s'efforce à en éclaircir le sens et à en corriger les inconséquences, tend visiblement vers l'*Impérialisme rationnel*.

Le souvenir de Stirner se présente d'autant plus naturellement à l'esprit à propos de Mandeville que leur existence même offre des analogies réelles. C'en est une assez frappante déjà que la rareté des documents biographiques qui nous ont été transmis sur ces deux hommes, dont les écrits eurent cependant quelque vogue. Nous sommes si mal renseignés sur leur compte que, nul portrait d'eux n'ayant été conservé, leur aspect physique demeure entièrement ignoré (1). Bernard de Mandeville, né à Dordrecht en 1670, mort à Londres en 1733, avait pour père un médecin estimé, qui exerça successivement sa profession à Rotterdam et à Amsterdam, ayant fait sa spécialité du traitement des maladies hystériques et hypocondriaques. Son fils nous a laissé un écrit sur ces mêmes maux; il se sentit porté dès l'enfance, *a teneris*, non seulement à continuer le métier paternel, mais encore à se cantonner dans le même domaine pathologique.

Venu en Angleterre pour apprendre la langue du pays, il se plut assez au delà de la Manche pour s'y fixer de façon définitive. On assure pourtant qu'il ne sut jamais s'y créer une vaste clientèle; il recommandait l'hygiène, le régime, l'exercice physique plutôt que la médicamentation et il vendait ses remèdes en personne, — pra-

(1) Voir la curieuse biographie de Stirner par J. H. Mackay. Berlin, 1898.

tique fort déplaisante aux apothicaires du voisinage. — On croit qu'il fut marié et vécut avec sa famille dans un faubourg de Londres. Il fréquentait, dans la grande ville, une sorte de club bachique composé de libres-penseurs aux allures débraillées; et ce cénacle fait songer à la taverne berlinoise de Hippel où Stirner passa les meilleurs moments de sa jeunesse. Nous possédons, de la main même de Mandeville, quelques peintures de son caractère qui le montrent doué d'une médiocre capacité de travail : réservant toujours, dit-il, le tiers de son temps, non pour paresser, mais pour s'occuper à sa guise. — Certains témoignages peu bienveillants le donnent en outre pour grossier, orgueilleux, fort disposé surtout à vexer les gens d'église.

Il fut le commensal ordinaire du Grand Juge d'Angleterre, le premier comte de Macclesfield, à la table duquel il donnait libre cours à ses saillies sans retenue. Le lord le morigénait en paroles, mais paraissait enchanté, au fond, de l'esprit mordant que le médecin déployait parfois aux dépens de quelque doyen bien renté de la haute Église. De temps à autre, l'amphytrion demandait à son convive : « Ce plat est-il sain? » — Et Mandeville de répondre : « Votre Seigneurie l'aime-t-elle? — Oui! — Alors, mangez-en avec modération, et cela ne peut être que sain! » — En résumé, du bon sens, de la verdeur, de l'originalité poussée peut-être jusqu'au cynisme apparent, tels auraient été les traits principaux de la physionomie morale de cet énigmatique personnage.

Il est un de ces traits, fort patent chez Mandeville, qui permet presque toujours de conclure à une certaine usure pathologique des facultés de l'esprit : nous voulons

dire l'incapacité de finir et de mener à bien une tâche entreprise. Son *Enquiry into the origin of honour*, et surtout sa *Virgin Unmask'd*, se terminent *ex abrupto* : le second de ces livres s'arrête presque au milieu d'une phrase. Et il a pu traiter fort justement lui-même de « rapsodie » son *Essai sur la charité* (1), tant l'ordonnance en est lâche et la trame décousue. Aussi, le dialogue est-il la forme littéraire dont il revêtit le plus volontiers ses idées, afin de s'épargner le souci de leur enchaînement logique. Préférence assez heureuse parfois, car son esprit naturel se déploie sans contrainte dans la repartie familière; et certaines saillies, semées dans ces conversations nonchalantes, gardent encore aujourd'hui quelque piquant. Il a tracé aussi de remarquables portraits moraux : ceux de Damon et d'Émilie dans ses *Pensées libres*, ceux du gentilhomme accompli et de la jeune coquette bernée par un adroit marchand, dans sa *Fable des Abeilles*, sont d'un connaisseur achevé de la nature humaine.

Rappelons dès à présent que cette *Fable des Abeilles* est son ouvrage principal, — le seul qui ait obtenu un retentissement européen. — Ce livre tire son nom d'une sorte de pamphlet politique de circonstance que l'auteur publia avec succès en 1705 : *The Grumbling Hive, l'Essaim murmurant*, apologue qui met en scène les aventures d'un peuple d'abeilles. Mandeville y posait déjà son principe fameux de l'utilité des vices particuliers pour le bien public. Par la suite, au cours de nombreuses rééditions, il grossit peu à peu ce petit poème satirique de toutes sortes d'additions explicatives ou apologétiques : gardant

(1) *Fable des Abeilles*, vol. II, p. 137. Nous citerons toujours la traduction française en quatre volumes, parue en 1740.

obstinément à l'ensemble de ces traités de morale, par « amour de la simplicité », dit-il (1), mais plutôt par paresse intellectuelle, ce titre de *Fable des Abeilles* qui en résuma bientôt fort mal le contenu assez hétéroclite.

2. — Contre Shaftesbury.

Le principal stimulant — sinon le point de départ — de sa vocation de moraliste fut assurément son antipathie pour les thèses psychologiques et morales du comte de Shaftesbury. Rappelons ici que le hobbisme absolutiste n'avait pas tardé à susciter une réaction très marquée au sein de la libérale Angleterre; et la psychologie de l'auteur du *Léviathan* n'avait pas moins été discutée que sa politique. — Cumberland, l'évêque de Peterborough, supposait au cœur de l'homme un principe de *bienveillance universelle*, source première de ses vertus sociales. Locke, qui a peu traité de la psychologie morale, s'était tenu dans une prudente réserve entre ces deux assertions extrêmes : le Désir du pouvoir et la Bienveillance universelle. Mais lord Shaftesbury, son pupille, fit décidément du principe de la *sociabilité* la source de la morale humaine. Il reproche à Hobbes d'avoir soutenu que la *force* et la *puissance* ont introduit la vertu parmi les hommes et ne le réfute d'ailleurs sur ce point que par une plaisanterie sans portée (2).

(1) *Fable des Abeilles*, vol. III, *Préface*.
(2) *Caractéristiques*, I, 81. Nous citons la traduction française par Pascal et Robinet. Amsterdam, 1780.

Pour sa part, il insiste sur le *sentiment d'affection* (1) qui nous unit au genre humain tout entier. « Tous les hommes, dit-il, ont *naturellement* un certain degré de l'esprit d'*amour*, de société, de *sympathie* (2). » L'*amour social* est naturel au genre humain (3), et, si le lord en avait le loisir, il donnerait, dit-il, une généalogie des passions où l'on pourrait voir exactement quelle proportion il semble que les affections *bienveillantes et naturelles* doivent avoir dans cet ordre d'architecture (4). Enfin, à son avis, tout homme naît doué d'un *sens moral,* qu'il doit développer certes et cultiver par la Raison (5), mais qui n'en est pas moins un conseiller *naturel* de vertu.

Mandeville, qui professait en psychologie des idées assez voisines de celles de Hobbes, et, en morale, un singulier rigorisme sur lequel nous aurons à revenir longuement, jugeait la psychologie du comte de Shaftesbury toute fantaisiste, et sa morale fort relâchée. « Le lord, dit-il ironiquement (6), estime que les hommes étant *naturellement* vertueux, peuvent pratiquer le juste sans aucune peine et sans se faire nulle violence. » Il paraît qu'il exige et qu'il s'attend de trouver la *bonté* dans son espèce, comme nous nous attendons à trouver doux les raisins et les oranges de la Chine. Certes, la manière

(1) *Caractéristiques,* I, 92.
(2) *Ibid.*, 98.
(3) *Ibid.*, 101.
(4) *Ibid.*, 101.
(5) *Id.*, II, 22. C'est la thèse de Rousseau dans l'*Émile*. Le côté esthétique de la morale de Shaftesbury, son effort pour associer le bon goût et la vertu, le beau et le bien, les belles manières et le mérite moral a exercé une réelle influence au dix-huitième siècle, et jusque sur la pensée de Kant. Le tout est une exagération mystique des dispositions morales, imprimées, en effet, dans l'âme par l'hérédité et l'éducation.
(6) *Fable,* II, 139.

d'écrire de ce grand seigneur, la politesse de son style, ses fines railleries ont fait accepter par les gens de bon ton l'idée avantageuse de la nature humaine qu'il s'efforce de fournir à ses lecteurs. Chacun aime à penser avec lui que tout entendement sain peut découvrir le *beau* et l'honnête dans la morale comme dans l'art ou dans la nature, et se gouverner ensuite d'après les principes excellents qu'il se sera donnés. Ce sont pourtant là des chimères qui ne sont pas sans péril.

Mandeville imagine en cet endroit un argument bien frappant contre son adversaire en morale. « On aura, dit-il, quelque idée du spectacle que présenterait la société de nos semblables, si l'homme était fait ainsi que le prétend Shaftesbury, en observant comment les choses se passent sur la scène de l'Opéra (1). Souvenez-vous de la manière noble et de la magnificence plus que naturelle avec laquelle tout y est exécuté. Quels charmants traits et, en même temps, quels majestueux mouvements n'entrent pas dans ces pièces, lorsqu'il s'agit d'exprimer les plus impérieuses passions. Le sujet doit toujours en être grand, et encore ne doit-on prendre que les côtés beaux et agréables, graves et significatifs... Il n'y a rien assurément qui soit plus capable d'élever l'esprit qu'un beau concert. Il dégage, ce me semble, l'*âme d'avec le corps,* et il nous ravit en admiration... *Nos passions se taisent* et notre cœur est tranquille quand les instruments cessent. Une belle action, accompagnée d'une voix bien ménagée, nous force d'admirer les travaux héroïques qui entrent dans la composition d'un opéra. La grande harmonie

(1) *Fable*, III, 14 et suiv.

qu'il y a entre les sons engageants et les gestes expressifs s'empare du cœur et nous inspire invinciblement ces nobles sentiments que les termes les plus forts seuls peuvent produire... C'est la tranquille sérénité du cœur et de l'esprit qui nous rend surtout aimables... On ne voit jamais à l'Opéra ni colère, ni jalousie qui donne des contorsions au visage, ni flammes qui soient dangereuses... Il n'y a point de divertissements ou d'assemblées où les jeunes gens de qualité puissent autant se former les manières et contracter une habitude forte et durable pour la vertu. » C'est pour toutes ces raisons que l'Opéra satisfait principalement les gens de haute naissance et se voit fréquemment honoré par la présence de la famille royale!

Ce persiflage spirituel est, par quelques côtés, fort instructif. Shaftesbury fut en effet le précurseur de Rousseau dans l'illusion de la Bonté naturelle, bien qu'il ne donne ni la même portée, ni les mêmes conséquences à cette conviction hasardeuse. Or il est certain que la lecture de romans tels que *l'Astrée*, et le goût prépondérant de la musique ont préparé chez Jean-Jacques son fantasme favori, la chimère de ce monde tout séraphique au sein duquel il aimait à vivre en imagination, durant ses promenades solitaires, et qui fut la source véritable de son apostolat social (1). — Bien plus, par une étonnante anticipation historique, le grand seigneur britannique a caressé d'avance les deux chimères les plus contagieuses

(1) Voir plus loin notre étude sur Rousseau et les origines de sa vocation réformatrice. Remarquons aussi que Nietzsche, au temps de sa romantique jeunesse, célébrera à son tour ce *Silence des passions*, cette extase dionysiaque, — et, à son avis, moralisatrice, — que suscite l'audition d'un bel opéra.

de Rousseau : la Morale romantique et le Socialisme mystique qui en procède. Car c'est en toutes lettres que Mandeville proclame *romanesques*, — en anglais *romanticks* — les idées que le lord s'est formées sur la *bonté et l'excellence de notre nature* (1). Et c'est aussi dès lors sous le nom de système de la *sociabilité* que notre médecin hollandais réfute la doctrine d'un précurseur inattendu de ce socialisme aveuglément optimiste, dont le règne n'est point achevé parmi nous.

Il faut avouer que Mandeville met souvent quelque cruauté dans les réfutations par l'absurde qu'il oppose à son adversaire. Il feindra par exemple de croire que les médecins et les avocats courent les rues de Londres tout le jour, sur les jambes ou dans leur carrosse, par instinct de sociabilité, et afin de rendre service à l'humanité souffrante. Ailleurs il montrera une pauvre femme réunissant ses maigres économies afin de placer son fils en apprentissage chez un ramoneur, et il ajoutera : « Milord Shaftesbury voudrait nous faire croire que cette femme agit de la sorte parce qu'elle a remarqué les inconvénients des feux de cheminée pour le public. » Enfin il proclame ironiquement par la bouche de Cléomènes, — l'interprète ordinaire de sa propre pensée dans ses *Dialogues*, — que, converti désormais aux généreuses opinions du comte, il renonce à lire les satiriques : « Les ouvrages les plus utiles pour connaître le monde et pour pénétrer dans

(1) *Fable*, IV, **269**, et *Enquiry into the origin of honour*, **86**. Le mot « romantique » ne sera en effet que l'adjectif romanesque, revenu en France d'Allemagne et d'Angleterre vers **1820**. Helvétius écrira à son tour contre Shaftesbury : « Demandez, sur ces *romanciers* du Beau moral, l'opinion d'un lieutenant de police qui connaît l'humanité. » (*De l'Homme*, édit. Didot, p. **299**.)

le cœur humain sont, ce me semble, les Adresses, les Épitaphes, les Épitres dédicatoires, et surtout les Préambules de Lettres patentes, dont je fais une ample collection (1). » — Shaftesbury n'est point si naïf en vérité, mais son contradicteur est assurément plus près que lui de la réalité lorsqu'il soutient que l'homme devient bon par l'expérience de la Raison, non point par la simple nature (2) : qu'il y a d'ailleurs dans ce mot *bon* une ambiguïté dont le terme *vertueux* est exempt, et qu'il vaudrait donc mieux s'en tenir à ce dernier; enfin que ces vertus sociales dont les partisans de Shaftesbury font obstinément honneur à la Nature sont dues à l'Art et à l'Éducation, — tout homme qui n'a pas *appris* (3) à être bon étant nécessairement mauvais.

Mandeville se pose donc en contradicteur de Shaftesbury et sur le terrain de la morale, et sur celui de la psychologie. En morale, car le comte, dit-il, a pris beaucoup de peine pour réunir deux choses absolument contraires, l'*innocence des mœurs* et la *grandeur mondaine*. En psychologie, car « il n'est pas possible, ajoute-t-il (4), de trouver deux systèmes plus opposés que celui de ce seigneur et le mien. Ses notions, je l'avoue, ont quelque chose de généreux et de sublime. Elles sont très honorables et très flatteuses pour le genre humain. A l'aide d'une petite dose d'enthousiasme elles sont même capables de nous inspirer les plus nobles sentiments sur la dignité de notre

(1) *Fable,* III, 24.
(2) *Ibid.,* 136.
(3) *Fable,* IV, 129. Observons encore une fois que Mandeville exagère ici la pensée de Shaftesbury, qui ne nie pas le rôle de la Raison et de l'Éducation dans le développement de ce qu'il nomme le *moral sense.*
(4) *Fable,* II, 141.

illustre espèce ». Par malheur, toutes ces belles idées ne sont point fondées sur la Raison, ni compatibles avec notre expérience journalière, et Mandeville ne pense point si haut, quant à lui, de la nature humaine. Contrairement, écrit-il aux hérauts d'armes (1), qui ont pour principale occupation de forger des généalogies flatteuses à leurs clients ordinaires, il s'occupe uniquement à chercher et à déterrer des origines basses aux actions les plus belles et les plus honorables. Enfin, pour résumer cet antagonisme sans réserves, au système de *sociabilité* de l'auteur des *Caractéristiques*, il oppose avec une entière franchise son système de *difformité* (2).

III. — La Psychologie de Mandeville.

Si Mandeville marque en psychologie une réaction très décidée contre le point de vue optimiste et souriant de Shaftesbury, on ne peut prétendre en revanche qu'il réalise un progrès réel dans la voie de l'impérialisme psychologique, car il est loin d'atteindre à la lucide précision de Hobbes en cette matière. Tout au plus dépasse-t-il La Rochefoucauld par une plus exacte analyse du cœur humain et sait-il ajouter quelques traits hobbistes aux découvertes du pénétrant observateur français. Il est certain que l'Amour-propre, dont l'auteur des *Maximes* fait le principe des actions humaines, n'est qu'une forme du

(1) *Fable*, III, 4.
(2) *Ibid.*, 2.

Désir du pouvoir, qui fut mal aperçu par le duc et pair sous son aspect véritable. Cependant comme le Désir du pouvoir est dans la plupart des faits que La Rochefoucauld examine et interprète de son mieux, il ne laisse pas de montrer parfois à la dérobée son visage réel sous le masque de l'Amour-propre, ce concept hérité de la théologie chrétienne. Par exemple, bien que les *Maximes* donnent d'abord la Pitié comme « un sentiment de nos propres maux dans les malheurs d'autrui, et une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber à notre tour », — ce qui est simplement utilitaire — on y lit en un autre lieu qu'il y a plus souvent d'*orgueil* que de bonté à plaindre les malheurs de nos ennemis. Et bien que l'auteur n'en dise pas autant de notre compassion pour les malheurs de nos « amis », comme Hobbes l'a fait sans scrupule, son sentiment est ici assez hobbiste au fond, car il ajoute : « C'est pour leur faire sentir que nous sommes *au-dessus* d'eux que nous leur donnons des marques de compassion. »

Mandeville, qui connaît mal la psychologie de Hobbes, ou qui n'ose point y adhérer sans réserves, sent pourtant d'autre part que l'Amour-propre de La Rochefoucauld ne rend point un compte suffisamment précis de toutes les actions humaines (1). Il prend donc une position intermédiaire entre ces deux moralistes. Au cours de ses

(1) Mandeville admire La Rochefoucauld et le cite à l'occasion. (*Fable*, I, 272 et 299.) Un Père jésuite, qui critiqua en 1740 dans les *Mémoires de Trévoux*, la traduction française de la *Fable des Abeilles*, reconnait que l'écrivain anglais continue le grand seigneur français, et il ajoute : « Tout ce qui résulte de ses démonstrations, c'est que l'Amour-propre se mêle souvent aux actions les plus vertueuses. Eh ! qu'est-ce qui en doute ? Mais quel rapport de cette vérité aux folles prétentions de M. de Mandeville ? »

réflexions, il a cru s'apercevoir, comme Hobbes l'avait fait avant lui, que le vocabulaire usuel était insuffisant pour traduire toute sa pensée. « Certaines passions, dit-il, n'ont pas encore reçu de nom et c'est une lacune regrettable qu'il est nécessaire de combler. » Au *Self-love*, à l'Amour-propre simple, il propose donc d'ajouter deux mobiles nouveaux des actions humaines, le *Self-liking*, ou la préférence pour soi, et l'*Instinct of Sovereignty*, ou l'instinct pour la souveraineté.

1. *Le Self-liking.*

Bien que Mandeville s'accorde volontiers quelques louanges pour la découverte du *Self-liking*, cette passion n'est pas aussi distincte qu'il le croit de l'Amour-propre des théologiens. Son inventeur se vante d'avoir désigné le premier par un mot précis cette complaisance pour soi-même, cette estime de *préférence* qui appartiennent spécialement à l'homme; tandis que le *Self-love* ou Amour de soi se rencontre dans toutes les créatures. Mais c'est là une distinction que nous ne saurions accepter. Le *Self-liking*, l'estime de préférence, nous paraît présente de façon plus ou moins consciente chez tous les êtres doués de vie. Et Rousseau s'empêtrera lui aussi par la suite dans la distinction fallacieuse entre l'Amour-propre qui est condamnable et l'Amour de soi qui est légitime.

Le *Self-liking* était « dépourvu de nom » (1) jusqu'ici,

(1) *Fable*, III, 173 et suiv., et *Enquiry*, p. 3 et suiv.

parce qu'il se cache souvent à la vue et se déguise si bien qu'il n'apparaît point aux regards superficiels; lorsqu'il est excessif et étalé à tous les yeux, il s'appelle dès longtemps Vanité *(Pride)*. Apparent ou dissimulé, on le rencontre à la source de toutes nos déterminations, et on l'y découvre avec d'autant plus de dextérité qu'on s'est davantage entraîné à cette recherche intéressante. Ainsi, la Fierté et la Honte, dont Mandeville avait fait d'abord des mobiles autonomes de nos actes, lui ont paru, après un examen plus attentif, procéder en toute évidence du *Self-liking* (1). Pour vous en convaincre, dit-il, étudiez seulement la contenance de quiconque s'entend admirer ou louer sur quelque chose qui lui appartient, par exemple sur le choix de ses ameublements, sa politesse à recevoir le monde, ses équipages, ses habillements, ses plaisirs, le bon goût qui règne dans ses bâtiments, et vous verrez bientôt transparaître son sentiment secret (2). Il n'est pas jusqu'au soin que nous prenons de l'éducation de nos enfants qu'on ne puisse rapporter au même principe (3) : nous jouissons, en effet par anticipation des avantages — la plupart du temps matériels — que nous cherchons à leur procurer comme à une part de nous-même, comme à un effet dont nous sommes la cause, et dont la puissance est une ramification de la nôtre.

Présenterez-vous à cet impitoyable utilitaire l'argument favori des adversaires de l'intérêt en morale : l'exemple des héros qui sacrifient leur vie à quelque cause

(1) *Fable*, I, 44, 45, 46, 53.
(2) *Id.*, III, p. xxxii.
(3) *Enquiry*, p. 32.

sacrée : Régulus, dont Helvétius se préoccupera d'expliquer l'abnégation apparente, ou Arnold de Winckelried qui sera invoqué par Schopenhauer? — Il répondra imperturbablement que ces gens se sacrifient par amour de la Gloire (1), pour le plaisir anticipé que leur cause leur renommée future. « Remarquez, dit-il, que tel brigand obscur dont la mémoire mourra fort justement avec lui, étant néanmoins persuadé par sa vanité que son souvenir vivra éternellement, reçoit de cette réflexion tout autant de plaisir et de réconfort que le plus indiscutable des héros! »

Enfin, se prêtant à l'occasion, — et de façon peut-être hypocrite, comme nous le verrons, — une intention chrétienne et édificatrice, il assurera s'être donné pour mission de poursuivre dans ses derniers retranchements le *Self-liking*, cet ennemi mortel de la pure vertu : et il se fera rendre par l'un des interlocuteurs de ses *Dialogues* ce témoignage flatteur que nul ne l'égala jamais pour le

(1) *Enquiry*, p. 32. Ce problème a été posé à nouveau dans le *Coup d'aile* par M. François DE CUREL, ce penseur profond doublé d'un grand artiste. Est-ce le dévouement, d'ailleurs intéressé, à la patrie ou le désir individuel de la gloire qui exaspère autour du drapeau le courage des combattants? Le personnage principal du drame tient pour la gloire; mais il ajoute cette paraphrase caractéristique : « Savez-vous ce qui rend le drapeau redoutable et saint aux yeux de nos troupes auxiliaires nègres qui ne se battent pas pour la patrie? C'est qu'ils ont appris, ces nègres, que tout un peuple attache à la conservation de ce lambeau de soie une importance extrême, que la *colère et le mépris* attendent ceux qui le laissent prendre, l'*admiration et les louanges* ceux qui le sauvent. » Récompenses d'opinion, objectera-t-on; mais nous en avons dit déjà le caractère fort substantiel au fond et que la faveur de l'opinion est une très palpable puissance. — Jadis la troupe qui laissait capturer son étendard était condamnée à une durable infamie; et un érudit rapportait récemment l'origine des « brandebourgs » sur les uniformes à l'aventure d'un régiment qui, décimé et condamné à porter la corde au cou pour une défaillance de ce genre, était parvenu plus tard par sa bravoure à transformer en signe d'honneur la note d'infamie dont il avait souffert.

talent de décrire la vanité humaine (1) et de la savoir mortifier (2).

2. — *L'Instinct of Sovereignty.*

Cette psychologie ne serait pas fort originale — n'étant guère qu'une paraphrase de celle de La Rochefoucauld — si, au ressort de l'Amour-propre, Mandeville n'avait ajouté un plus hobbiste mobile, l'Instinct pour la souveraineté. Quelles sont exactement les relations intellectuelles entre Mandeville et Hobbes? C'est là un problème assez délicat à résoudre. Un jésuite, collaborateur des *Mémoires de Trévoux*, qui critiqua avec intelligence et finesse la *Fable des Abeilles* peu après l'apparition de sa traduction française (3), en juge l'auteur fort dépendant de Hobbes, bien qu'il présente les mêmes idées « d'une manière un peu différente ». Telle fut aussi l'opinion des premiers contradicteurs anglais de Mandeville qui le voient disciple de « Machiavel, Hobbes, Spinoza et M. Bayle (4). » Dans un opuscule de 1751, le *Deism Revealed*, on lit : « Si Hobbes n'avait pas vécu avant lui, Mandeville aurait pu avoir la gloire d'un inventeur. » Et dans un ouvrage de L. Stephen, il est appelé : une édition de Hobbes pour taverne de bière *(pothouse edition).*

(1) *Fable*, IV, 60.
(2) *Ibid.*, 173.
(3) *Mémoires de Trévoux*, 1740, p. 2109.
(4) *Fable*, III, XLIII.

Il a pourtant peu cité ce grand précurseur : une première fois pour refuser de s'associer à son explication du rire (1), et pour en proposer une autre, bien moins pénétrante à notre avis; une seconde fois pour protester qu'il ne suit point le même système en politique (2). Le premier de ces passages ferait supposer qu'il a lu le *Traité de la Nature humaine*, où se rencontre l'explication dont il parle; mais il a pu la trouver aussi dans quelque citation de seconde main.

Quoi qu'il en soit de relations assez difficiles à déterminer, Mandeville superpose parfois au *Self-liking* un principe psychologique ignoré de La Rochefoucauld, et qui semble dériver du *Désir* hobbiste du *Pouvoir*. C'est l'*Instinct of Sovereignty*, l'Instinct pour la souveraineté, que son inventeur appelle aussi l'*amour de la Domination* (3), et qui, à l'en croire, est partie constituante de la Nature humaine, car tous les hommes naissent pourvus de ce sentiment (4). « N'est-ce pas une chose étrange, écrit-il, que la Nature ait donné à tous les hommes en venant au monde un *violent désir de gouverner* (5), tandis qu'elle leur refuse absolument les qualités nécessaires pour réaliser ce désir; en sorte que l'éducation doit se proposer avant tout de *guérir* la nature de l'homme, de détruire en nous les *principes sauvages de souveraineté et d'amour-propre* (6). »

Si Mandeville, — exagérant Hobbes sur ce point, —

(1) *Fable*, III, 217.
(2) *Ibid.*, 258.
(3) *Fable*, IV, 134, 137.
(4) *Enquiry into the Origin of Honour*, p. 4.
(5) *Fable*, IV, 16.
(6) *Ibid.*, 202.

préfère employer d'ordinaire le terme de « souveraineté » plutôt que celui de « pouvoir » afin de caractériser l'objet principal des ambitions humaines, c'est qu'il étudie surtout, nous le verrons, l'effet de cette ambition chez les gens du grand monde, chez les fervents de l'Honneur, chez les friands de la lame. Il est donc amené à la considérer comme une tendance innée qui nous porterait à nous *faire justice nous-mêmes*, par la vendetta ou par le duel, et à usurper de la sorte les attributions de la *Souveraineté*, qui sont l'apanage de la Société ou de l'État dans une organisation bien policée. En effet, si les relations entre hommes étaient les mêmes que celles qui s'établissent trop souvent de peuple à peuple, et de souverain à souverain, et si leurs différends se réglaient par les mêmes procédés, on verrait régner jusque dans le sein des groupes traditionnels l'état de nature au sens hobbiste de ce mot, c'est-à-dire la guerre de tous contre tous. — C'est bien là le spectacle qui se présenterait à nos regards si les hommes étaient abandonnés sans éducation ni contrainte extérieure à leurs instincts natifs, et nous ne verrions rien sans doute de cette concorde spontanée que les théories de Shaftesbury sur la *sociabilité* donnaient pour naturelle à l'homme.

« Prenez, dit Mandeville, cent sauvages du sexe masculin; supposez-les pour un moment dépourvus de femmes, afin d'écarter un prétexte trop certain de zizanies; imaginez-les bien pourvus en revanche d'une nourriture agréable et n'ayant donc rien d'essentiel à se disputer ici-bas : Je suis persuadé, poursuit notre psychologue, qu'ils donneraient en moins d'une demi-heure des traits de cette estime de préférence dont je parle, par

l'*envie de primer* que chacun d'eux fera paraître. Les premiers qui en laisseraient échapper les marques seraient ceux qui auraient le plus de force de corps ou d'esprit, ou de tous les deux en même temps. »

Aussi, les lois fondamentales de tous les pays tendent-elles à corriger cette faiblesse, ce défaut ou ce peu de disposition que les hommes ont naturellement pour la société. « Il est visible que toutes ces lois sont destinées à servir comme autant de remèdes pour contrecarrer ou pour déraciner l'*Instinct que l'homme a naturellement pour la souveraineté* (1). » A l'appui de cette assertion, l'auteur de la *Fable des Abeilles* présente une curieuse analyse des commandements du *Décalogue* mosaïque (2) qui, tous, lui paraissent tournés plus ou moins directement contre l'Instinct pour la Souveraineté, l'Amour de la domination, le penchant à nous emparer de ce qui est à notre bienséance, comme si nous en avions le haut domaine par droit de naissance. Le dixième commandement en particulier, celui qui a pour but de refréner la passion de l'Envie, « insinue très directement que cet Instinct pour la Souveraineté, ayant beaucoup de pouvoir sur nous, est une maladie très difficile à guérir... La Sagesse divine, connaissant parfaitement la force de ce principe intéressé qui nous oblige à envisager tout comme nôtre, a observé que si l'Homme convoite de cœur une chose, cet instinct le gouverne et le persuade de mettre tout en œuvre pour parvenir à l'accomplissement de ses désirs (3). »

(1) *Fable*, IV, 132.
(2) *Ibid.*, 133 et suiv.
(3) *Ibid.*, 135.

3. — *Insuffisant utilitarisme de Mandeville.*

En dépit de ses apparitions intermittentes, le Désir du pouvoir joue un rôle bien moins important, bien moins soutenu chez Mandeville que chez Hobbes; et, en outre, l'auteur de la *Fable des Abeilles* reste bien loin derrière celui du *Léviathan* par son incomplète intelligence de la tendance *utilitaire* qu'il faut, si l'on voit clair, reconnaître dans le *Self-liking* autant que dans l'*Instinct of Sovereignty.* — Avec La Rochefoucauld, il met d'ordinaire en relief l'aspect extérieur ou excessif et par là puéril, ridicule et maladroit de la Volonté de puissance, — la *Vanité* en un mot — et il néglige beaucoup trop, en revanche, de signaler les calculs raisonnables et aussi les résultats palpables dont s'accompagne l'Amour de la domination. La *vaine* gloire est certes une erreur en son principe et une faiblesse en ses conséquences. Mais la *Gloire* tout court, la *Magnanimité* de Hobbes n'a point ces inconvénients. Car l'ambition *mesurée* fait marcher le monde et l'auteur du *Léviathan* avait bien discerné qu'elle a pour objet d'*assurer pour toujours la voie vers nos désirs futurs.*

L'ouvrage où Mandeville demeure le plus constamment prisonnier de la perspective étroite et de l'appréciation superficielle que nous venons de signaler, ses *Recherches sur l'Origine de la Vertu morale* (1) sont parmi ses pages

(1) *Fable*, II, 1 et suiv.

les plus faibles. Il prétend y démontrer que « les Vertus morales sont des productions politiques que la *Flatterie* engendra de l'*Orgueil* (1) ». Jugement aussi frivole que pédantesque (2) ; il faudrait dire : des productions rationnelles que l'expérience et le calcul engendrèrent du Désir du pouvoir. — Cléomènes, le personnage des *Dialogues* qui est le porte-parole ordinaire de Mandeville, a su reconnaître la « puissance des récompenses invisibles (3) », c'est-à-dire des récompenses d'opinion; mais il ne comprend pas assez que ces faveurs-là sont le plus souvent des signes ou des symboles, voilant d'autres rémunérations infiniment plus substantielles. Ces dernières deviennent même parfois inopinément visibles aux regards les moins clairvoyants; qu'il surgisse en effet quelque différend entre deux hommes et celui des adversaires qui a pour lui le préjugé de l'opinion en sera singulièrement fortifié pour la lutte.

Cléomènes a donc tort lorsque, après avoir tracé du gentleman accompli un charmant portrait sur lequel nous reviendrons, il compare l'existence admirablement pondérée dont il vient de dire les perfections raffinées à un ruisseau fort clair et fort beau dans son cours, mais « issu d'une source si mauvaise et si bourbeuse que la soif *excessive* des louanges et le désir *immodéré* d'être généralement applaudi » (4). Or ce pair d'Angleterre sait fort bien ce qu'il fait en recherchant les louanges et l'applaudissement : il désire le suffrage, l'appui moral de ceux qui lui accor-

(1) *Fable*, II, 14.
(2) Voir la réfutation, d'ailleurs assez médiocre, d'Adam Smith. (*Théorie des sentiments moraux*, part. VII, sect. II. Des systèmes licencieux.)
(3) *Fable*, III, 32.
(4) *Ibid.*, 73.

dent d'abord les témoignages purement extérieurs de leur approbation. Helvétius, disciple plus averti de Hobbes, remarquera qu'on n'a jamais vu un homme riche habiller des portefaix en grands seigneurs pour se faire saluer ou applaudir par eux sur son passage; parce qu'il n'y a point de plaisir au seul geste du salut, mais seulement à ce qu'il signifie de *puissance* acquise. On n'aime point le respect pour le respect, ajoutera l'auteur de *l'Esprit,* mais comme un aveu d'*infériorité* de la part des autres hommes, comme un *gage* de leur empressement à nous éviter des peines et à nous procurer des plaisirs.

On dirait au surplus, que Mandeville soit prêt à se corriger lui-même sur ce point. Après avoir fait parler son Cléomènes dans le sens que nous venons de dire, il place une riposte topique sur les lèvres d'Horace — personnage chargé dans ses *Dialogues* de faire l' « avocat du diable » et de prôner milord Shaftesbury. — « Outre la certitude de la honte et de la défaveur de l'opinion, dit cet Horace (1), il y a cependant des maux *réels* et considérables qu'un homme s'attire en se comportant mal dans un point où l'Honneur est intéressé. Il peut par sa lâcheté *ruiner sa fortune* et perdre toute espérance d'*avancement* » ! Et Cléomènes de répondre : « Vous sortez entièrement de la question. » Non point, ne vous en déplaise. Horace touche au contraire le point essentiel : le mépris des louanges et des applaudissements peut causer la « ruine » de notre fortune sociale.

L'excessive méfiance que Mandeville témoigne devant les inspirations de la « vanité » semble une réminiscence

(1) *Fable,* III, 112.

des enseignements de la théologie et nous conduit à aborder l'un des chapitres les plus obscurs de sa psychologie mal ordonnée, à savoir : les singulières propensions mystiques qui persistent sous son habituelle fidélité aux leçons de La Rochefoucauld et jusque sous son hobbisme occasionnel.

4. — *La Vertu d'abnégation.*

Dans un ouvrage écrit sous l'influence de Bayle, les *Pensées libres sur la religion* (1), qui eurent un certain retentissement et furent traduites en français peu après leur apparition, Mandeville a résumé son opinion invariable au sujet de la « Vertu ». Pour être digne de porter le beau nom de vertueux, un acte devrait, à l'en croire, être accompli par un pur principe d'amour de Dieu, sans *nul mélange d'intérêt personnel.* Par exemple, les femmes qui prennent soin de garder leur honneur agissent le plus souvent par la crainte du mépris public qui est la conséquence certaine d'une mauvaise réputation sur ce point : « La sagesse de ces femmes, écrit Mandeville, mérite qu'on en fasse cas, mais il y a pourtant une grande différence entre éviter une action honteuse pour un motif d'orgueil ou de prudence et surmonter un penchant vicieux par un principe d'amour pour la divinité... leur sagesse n'est pas une *vertu chrétienne.* » Même raisonne-

(1) Imprimé à la Haye, 1722, in-8°.

ment au sujet d'un jeune homme qui demeurerait continent non point par crainte d'offenser Dieu, mais par avarice ou par considération d'hygiène. Le véritable christianisme consiste, dit-il, dans un sacrifice entier du cœur aux lois de Dieu, et, sans ce principe *intérieur* de religion, il n'y a point de culte extérieur, point de dévotion apparente, point d'acte de charité qui puisse contribuer en rien à notre salut éternel.

Nous nous demanderons par la suite jusqu'à quel point fut sincère chez Mandeville le rigorisme éthique si pompeusement étalé dans tous ses écrits à côté de suggestions trop souvent licencieuses. Retenons seulement, quant à présent, sa définition de l'acte vertueux; il l'a répétée maintes fois au cours de sa carrière de moraliste : c'est un acte d'abnégation parfaite, de renoncement accompli, de *Selfdenial,* ainsi qu'il s'exprime d'ordinaire. — Il n'ignore pas l'excessive rigueur (1) d'une pareille exigence; il sait que les gens du monde vous jugent ridicule si vous vous avisez de « faire violence à vos inclinations et de soutenir que la Vertu exige qu'on renonce à soi-même » (2). Il se tient néanmoins à cette conception trop mystique et pour ainsi dire janséniste de la Vertu, parce qu'elle lui est fort commode pour rejeter dans le néant ces vertus sociales prétendues *naturelles*, qui sont accordées à l'humanité par lord Shaftesbury. Son porte-parole des *Dialogues*, Cléomènes, « connaît (3) toute la difficulté qu'il y a à remplir la tâche que l'*Évangile* nous impose. Aussi s'oppose-t-il

(1) La morale de son livre est, dit-il, *sévère et sublime.* Il y donne *une épreuve difficile de la vertu* et la distingue d'avec ce qui n'en a que l'apparence. (*Fable,* II, 254).
(2) *Fable,* III, xx.
(3) *Ibid.*, xxxi.

toujours à ces casuistes relâchés qui, pour parvenir à leurs fins, travaillent à adoucir la *rigueur* des lois du christianisme. »

Les Jésuites qui, bien plus que Shaftesbury, possédaient la réputation d'adoucir par les accommodements de la casuistique les sévérités de la morale évangélique, se sont chargés de répondre ici pour le grand seigneur philosophe. Par la plume de leur critique des *Mémoires de Trevoux*, ils ont marqué un haussement d'épaules ironique en présence du « burlesque rigorisme » qui convenait si mal à l'auteur de la *Fable des Abeilles!*

5. — *L'abnegation parfaite est-elle possible?*

Ironie assez justifiée à vrai dire! En effet, par ses méfiantes interprétations psychologiques, par la virtuosité qu'il apporte à mettre au jour le *Self-liking* et l'*Instinct of Sovereignty* dissimulés sous nos moindres actions, Mandeville ne s'est-il pas retiré le droit de croire à la vertu, — au moins s'il persiste à la définir dans les termes rigoureux que nous venons de reproduire? Parce qu'il montre l'intérêt et la vanité mis en jeu dans *toutes* les décisions humaines, parce qu'il soutient, d'autre part, que la vertu évangélique prescrit de ne sacrifier en *rien* à ces mobiles trop bassement terrestres, il conduit son lecteur à nier sans hésitation l'existence de la vertu *chrétienne*. Écoutez son représentant Cléomènes. Ce seigneur « attaque ses passions avec vigueur », mais, en dépit de ce beau zèle,

« il ne se fait point de peine d'avouer sa faiblesse. On l'entend souvent se plaindre que les empêchements qu'y apportent la chair et le sang sont *insurmontables* (1) ». Cléomènes regrette de ne point posséder la *Vertu sublime* que demande le christianisme : « Il regarde comme imparfaites ses actions qui ont bien toutes les apparences d'être bonnes, s'il sent intérieurement qu'elles sont parties d'un mauvais principe. » Quoiqu'il ait su écarter de sa vie toute souillure apparente, il n'en fait honneur qu'à la *Vanité* qui, de son propre aveu, possède si entièrement son cœur « qu'il ne connaît *aucun* acte, *de quelque passion que ce soit,* dont il ait pu l'exclure... Une certaine *enflure de cœur* paraît *inséparable* de sa nature ». Voilà des aveux pleins d'humilité! Mais si Mandeville voulait nous engager à faire mieux que son Cléomènes, pourquoi donc nous répète-t-il à satiété que la faiblesse dont ce dernier s'accuse a ses racines dans les profondeurs les plus intimes de la nature humaine?

Cléomènes est convaincu que le sacrifice du cœur exigé par l'*Évangile* consiste « à déraciner entièrement » cette enflure dont il se reconnaît atteint; mais « il avoue souvent avec douleur qu'il craint bien que l'attachement qu'il a pour le monde ne finisse qu'avec la vie. Trois raisons entretiennent chez lui ces soupçons humiliants. Premièrement, les égards qu'il continue d'avoir pour le sentiment des Mondains. En second lieu, l'obstination de son cœur indocile qui ne *saurait* changer les objets de sa vanité et avoir honte des actions dont il a appris à se glorifier dès l'enfance. Enfin, l'aversion insurmontable

(1) *Fable,* III, xxx et suiv.

qu'il trouve dans son cœur pour le mépris et les railleries, de quelque espèce qu'elles soient. » Or, les enseignements de Mandeville tendent à nous convaincre que son Cléomènes ne désespère pas seulement à bon droit de devenir vertueux lui-même, — pauvre pécheur endurci dans le mal, — mais encore devrait renoncer à cet espoir pour tous ses frères en humanité !

Parfois en effet ce digne homme étend jusqu'au prochain les conclusions de son expérience personnelle sur l'impossibilité de la Vertu d'abnégation. Parce que Shaftesbury trouve trop de vertu dans le monde, son adversaire se laisse aller à soutenir non seulement qu'il n'y en a pas autant que le prétend le lord, mais encore qu'il n'y en a pas du tout (1). On pourrait souhaiter, dit-il, que les hommes eussent plus d'égard pour le Bien public et moins d'attachement à leurs intérêts particuliers ainsi que milord Shaftesbury tâche de le faire croire. Mais, si la chose est *impossible*, il est très ridicule d'en discourir et de faire voir l'excellence de la Vertu. Que sert-il de mettre au jour la Beauté, si les hommes ne peuvent parvenir à l'aimer? Vous prétendez, milord, que le général des hommes est en possession des vertus sociales. Cependant dès que nous descendons dans le particulier, vous ne trouvez plus *personne* qui soit doué de ces vertus. « Je vous ai pris de tous les côtés, conclut Cléomènes en s'adressant à Horace, l'avocat de Shaftesbury, et vous m'avez paru tout aussi peu satisfait des personnes du plus haut rang que de celles du plus bas état. » — Eh, voilà un procédé maieutique excellent; mais il se retourne

(1) *Fable*, III, 35 et 49.

contre qui le met en œuvre. Si en effet Horace est ici contraint d'avouer que la vertu de sociabilité, tant prônée par son moraliste favori, n'existe point ici-bas, à combien plus forte raison le penseur que soutient Cléomènes devra-t-il reconnaître que le *Selfdenial*, la vertu d'abnégation parfaite n'est point de ce monde !

On ne trouve accepté par lui comme réellement vertueux qu'un seul personnage historisque : et celui-là ne fut point un chrétien. Anaxagore de Clazomène, dit-il (1), distribua ses biens considérables à ses parents d'Ionie, afin d'étudier plus librement la philosophie : — Bel argument, en vérité! Parce que vous ne connaissez de ce sage qu'une vague silhouette légendaire, parce que vous êtes incapable de pénétrer de si loin les raisons d'intérêt politique ou de vanité littéraire qui lui dictèrent sans doute sa résolution de retraite, vous le canonisez étourdiment sur votre chimérique autel? Tandis qu'ailleurs (2), vous expliquerez sans scrupules par les motifs les plus intéressés la vocation des moines et des nonnes qui font chaque jour sous nos yeux un sacrifice plus entier!

Enfin Mandeville nous apporte lui-même un argument décisif contre la vertu d'abnégation. Le médecin qui veille en lui sous le moraliste a marqué quelque part d'un terme technique fort significatif ce que serait à son avis un acte dûment constaté de *Selfdenial* (3). « Que l'homme soit dans l'état sauvage de simple nature ou entre les mains des Politiques, il est *impossible*, tant qu'il restera homme, qu'il agisse jamais dans une autre vue

(1) *Fable*, III, 146.
(2) *Enquiry*, p. 56 et suiv.
(3) *Fable*, II, 180.

que pour plaire à soi-même... Tout mouvement qui est contraire ou opposé à ce plaisir, serait nécessairement *contre nature* et *convulsif* (1) ! » Voilà un mot qui fait penser, n'est-il pas vrai? Aussi, Horace, arrivé au terme de sa conversation avec Cléomènes, n'a-t-il pas tort de reprendre à son compte l'argument employé par son antagoniste contre lord Shaftesbury, et de lui lancer ce trait dn Parthe (2) : « Pourquoi ne pas trancher le mot et ne pas dire qu'il n'y a ni vertu, ni probité dans le monde? Par tous vos discours, on voit que vous voulez en venir là ! » Et Cléomènes n'a d'autre ressource en cette extrémité que l'équivoque. Il n'a jamais prétendu démontrer, dit-il, qu'il n'y ait *point* de gens vertueux, au sens désintéressé et chrétien de ce mot; il soutient qu'il y en a *peu*, voilà tout (3). Et il donne ailleurs une évaluation plus précise de leur nombre, lorsqu'il affirme qu'on pourra compter en général vingt hommes d'honneur pour un de vertu (4). Proportion qui nous semblera notablement exagérée encore, si nous nous souvenons de ses propres leçons ! Au surplus n'y aurait-il pas un moyen de concilier ces deux assertions de la *Fable des Abeilles :* tout acte humain est intéressé. — L'abnégation seule est vertu chrétienne. *Vertu chrétienne* en effet, car c'est le privilège du christianisme de la conseiller parce qu'elle donne la foi dans les

(1) On peut rapprocher de ce passage une autre définition suggestive de la Vertu (*Fable*, II, 10). « On s'est accordé à donner le nom de vertu à toutes les actions qui, étant *contraires aux mouvements de la nature*, tendraient à procurer des avantages au prochain et à vaincre toutes ses passions par l'ambition raisonnable d'être bon. » (Le texte français contient, dans cette phrase, une faute de traduction qu'a relevée le critique des *Mémoires de Trévoux*.)

(2) *Fable*, IV, 238.

(3) *Fable*, III, 123.

(4) *Enquiry into the origin of honour*, p. 43.

rémunérations éternelles! Dites donc qu'il n'est qu'une voie pour obtenir ici-bas des actes désintéressés; c'est de faire concevoir un au-delà, où le compte de l'homme vertueux se soldera quelque jour en gain.

6. — *La Raison est une passion calculatrice.*

La contradiction que nous venons de signaler pourrait bien provenir en partie de cette erreur fondamentale qui a vicié toute la psychologie de Mandeville, et que nous avons combattue déjà : son insuffisante intelligence du caractère utilitaire de la Raison humaine. Si en effet, en dépit de ses analyses presque hobbistes parfois, il trouve encore quelque trace de vertu chrétienne dans le monde, c'est qu'il y rencontre de la raison, qu'il nomme alors imprudemment cette Raison une Vertu, et qu'il est entraîné trop souvent à la confondre avec la Vertu pure ou Vertu d'abnégation. Par exemple, il parle quelque part des vertus *réelles* que l'homme est capable d'acquérir par la Raison (1). Il voit la vertu naître de l'ambition *raisonnable* d'être bon (2). Il écrit dans la préface de son dernier ouvrage, *l'Enquête sur l'origine de l'honneur :* « Je suis entièrement persuadé qu'il est beaucoup meilleur de nous gouverner d'après les conseils de la Raison que d'obéir à nos passions sans hésitation ni contrôle, et en conséquence que la *Vertu* est plus avantageuse que le vice

(1) *Fable,* II, 215.
(2) *Ibid.,* 10.

non seulement pour la paix et le bonheur réel des sociétés en général, mais encore pour la félicité temporelle de tout membre individuel de cette société, même en faisant abstraction des considérations de la vie future. » La Raison est ici complètement identifiée avec la Vertu.

En conséquence de cette confusion, la Raison elle-même va prendre dans l'esprit de Mandeville quelque teinte de *Selfednial* et il ne voudra plus la reconnaître, elle aussi, que mêlée d'abnégation. En effet, au cours de ses *Remarques* sur l'*Essaim murmurant*, ce premier germe de la *Fable des Abeilles*, il se flattera (1) d'avoir montré « la différence qu'il y a entre les actions qui découlent de la victoire que la Raison a remportée sur les passions, et celles qui partent de la conquête qu'une passion a obtenue sur une autre ». — A plusieurs reprises il a répété cette dernière naïveté, et donné à entendre qu'il ne juge ni vertueuse, ni même *raisonnable* une action issue de la victoire d'une passion sur une autre passion? Ainsi, dans ses *Pensées libres*, à propos de la jeune femme ou du jeune homme qui sont demeurés chastes par calcul raisonné de prudence : « Ce n'est pas là, écrit-il, ce qui s'appelle maîtriser ses passions. C'est en rejeter une pour se livrer à une ou plusieurs autres qui ont plus de force sur le cœur (2). »

Eh! voilà une erreur impardonnable dans laquelle Hobbes sans doute ne serait point tombé! En réalité, il n'est qu'un moyen de maîtriser une passion, c'est de lui en opposer une autre, et Mandeville en convient cent fois lui-même. Il a écrit en toutes lettres dans son dernier

(1) *Fable*, I, 299.
(2) Page 16 de la traduction française.

ouvrage (1) : Nous connaissons trop notre propre incapacité à contenir de fortes passions, sinon par l'aide d'autres passions plus violentes encore. » Quand ces passions plus violentes sont calculatrices, adaptées à la vie *sociale*, elles prennent l'apparence et le nom de la Raison, voilà tout. — Au surplus, la *Fable des Abeilles* n'est guère qu'une longue démonstration de cette thèse remarquable : une passion primordiale de notre nature qu'on peut nomme *Self-liking*, Instinct pour la souveraineté, Vanité parfois, est *seule capable de dompter efficacement les autres!*

A l'avis de Mandeville, l'Honneur est issu de cette passion dominante, comme nous le verrons, et c'est pourquoi (2) « toutes les fois que l'homme d'honneur *renonce à lui-même* en imposant silence à un appétit, il en est immédiatement récompensé par le plaisir qu'il reçoit d'une autre passion qu'il satisfait... Le plaisir qu'il perd en sacrifiant son avarice ou quelque autre appétit est *doublement repayé* à sa vanité ». En conséquence l'Honneur n'a rien d'une Vertu aux yeux de Mandeville. Soit : on peut lui accorder cette satisfaction de mots, si la vertu est définie par le *Selfdenial*. — Mais l'Honneur n'a-t-il rien de la Raison? Nul n'oserait le soutenir. Ils sont apparentés de fort près au contraire : l'Honneur est une des formes originelles de la Raison sociale, une des sources de son perfectionnement graduel. La Raison n'est guère autre chose que ce calcul en vue d'un *double bénéfice* que Mandeville semble reprocher à l'Honneur : ou encore elle est cette substitution de passions que nous venons de le

(1) *Enquiry*, p. 80.
(2) *Fable*, I, 286.

voir dédaigner à la légère. Quoi que vous en pensiez, ô juge peu clairvoyant, l'acte du jeune homme ou de la jeune femme des *Pensées libres* est *raisonnable* justement parce qu'ils ont écarté une passion dangereuse pour leur avenir, l'Incontinence, afin de lui préférer des passions tournées vers la puissance sociale : la prudence, la crainte de l'opinion, l'avarice même qui n'est pas fort distincte de l'économie sagace. — Toutes ces passions-là sont formes du Désir raisonné du pouvoir, — pouvoir qui *assure* efficacement *les voies de nos désirs futurs*, pour parler une fois de plus le langage du *Léviathan*.

Rien n'est donc moins analogue, en dépit des insinuations de Mandeville, que la Raison et la Vertu d'abnégation. La première, alliée à la religion et à la philosophie, parfois aussi cachée sous le déguisement de l'Honneur ou même des Belles manières, pour parler avec Shaftesbury et Mandeville, régit le « monde » et rend seule possible la vie en société. Nul n'en a donné une démonstration plus complète que l'auteur de la *Fable des Abeilles*, comme l'étude de sa morale nous le montrera encore mieux tout à l'heure. La seconde n'existe guère que dans les traités édifiants où il l'alla chercher lui-même, — peut-être pour les besoins de sa cause, — car les actes d'abnégation apparente sont sinon *convulsifs*, ainsi qu'il les appelle, du moins impulsifs, issus d'instincts qui ne sont eux-mêmes que raison sociale imprimée dans notre psychisme subconscient par l'hérédité, l'éducation ou l'habitude.

Le jésuite de Trévoux dont nous avons cité déjà les savoureuses critiques, se montra stupéfait de rencontrer derrière l'apologiste du vice, dont il feuilletait avec méfiance les cyniques élucubrations, une sorte de jansé-

niste et de pascalien, exigeant à la source de nos actes méritoires le pur amour de Dieu. Il lui reproche, nous l'avons dit, son « burlesque rigorisme ». « L'*Evangile,* écrit le Père (1), n'interdit nullement le soin de nos intérêts privés. La pure vertu fait, il est vrai, des cœurs *moins* intéressés que ceux du commun des hommes, mais elle ne va pas au delà. » Et n'est-il pas plaisant, conclut-il, de voir l'auteur de la *Fable des Abeilles* pousser la sévérité morale plus loin que l'*Évangile* et que ses maximes! — Sage parole en vérité! elle rappelle l'objection que présenta l'évêque de Comminges à Rancé, méditant sa vocation réformatrice. Le prélat conseillait au futur abbé de la Trappe de garder jusque dans son repentir légitime « cette juste médiocrité qui fut toujours le caractère de la véritable vertu ».

7. — *Le christianisme de Mandeville?*

L'inconséquence fondamentale qui fait de l'analyste du *Self-liking* et de l'*Instinct of Sovereignty* le champion obstiné de la vertu d'abnégation, reste l'énigme irritante de sa personnalité intellectuelle. Cette contradiction gratuite rebutera toujours ses lecteurs de bonne foi, et elle a nui sans aucun doute à l'étendue de son influence. Il est donc utile de nous arrêter un moment à en examiner une explication plausible : ce serait sa complète hypocrisie sur

(1) *Mémoires de Trévoux,* année 1740, p. 2132.

ce point. N'y aurait-il pas peut-être, dans son rigorisme affiché, une simple supercherie, destinée à égarer des persécuteurs qui ne lui firent point défaut, en dépit de cette précaution. Car on trouve dans sa *Fable des Abeilles* quelque écho des polémiques suscitées par ses écrits; et le ton en est aussi brutal que perfide, il faut l'avouer; on lui reproche d'appuyer par ses théories antisociales les entreprises du prétendant Stuart, et d'attirer par son impiété des épidémies vengeresses sur la vertueuse Angleterre. Il dut donc chercher à se couvrir tant bien que mal contre des insinuations qui n'étaient pas sans danger de son temps.

Mais il n'est pas facile de prendre Mandeville en flagrant délit d'hypocrisie, ni de discerner avec certitude un trait d'incrédulité dans ses écrits. Le ton de ses *Pensées libres* est même assez persuasivement chrétien, — d'un christianisme purement individuel toutefois, ami de la tolérance et des inspirations du cœur, ennemi des dogmes, des cérémonies et surtout des prêtres qui « sont absolument les mêmes dans toutes les religions (1) ». En revanche, les dernières pages qu'il ait écrites, celles de son *Enquête sur l'origine de l'honneur*, traitent la morale de l'*Évangile* et la vertu d'abnégation avec une ironie si évidente que les doutes dont on se sent assailli trop souvent lorsqu'on rencontre ses professions de foi excessives se réveillent à cette lecture avec plus de force que jamais. Jugez-en! Cléomènes veut démontrer que le sentiment de l'honneur a plus de puissance que le sentiment chrétien sur le cœur d'un homme du monde. Il imagine, à

(1) *Fable*, III, XXVIII.

cet effet, un ministre du culte qui ne serait, dit-il, « ni un philosophe sous la robe du prêtre, ni un de ces prédicateurs en vogue dont l'unique souci est celui de leur réputation mondaine, mais au contraire un sincère disciple des apôtres, un interprète convaincu de la parole du Christ (1) » ; et il le suppose chargé d'exhorter un officier de la garde royale, homme d'honneur et de réputation, afin de le faire renoncer à un duel. Ce ministre de l'*Évangile* en appellerait d'abord, dit-il, à la Raison qui conseille de ne pas tuer un homme pour un mot; il dévoilerait les fondements tout égoïstes du principe de l'Honneur, se référant à cet effet aux démonstrations de la *Fable des Abeilles*. Enfin et surtout, il soulignerait la vanité de la gloire terrestre, la certitude du bonheur futur et l'abnégation *(selfdenial)* qui est le caractère de la véritable vertu chrétienne; il célébrerait la tranquillité de conscience et le solide réconfort qu'apportent avec elles l'Humilité, la Patience et l'entière Résignation à la volonté de Dieu! »

Là-dessus, Horace interrompt son interlocuteur : — Combien de temps, je vous prie, allez-vous continuer cette hypocrisie *(this cant)?*

Et Cléomènes de riposter : — Puisque je mets en scène un vrai chrétien, un croyant sincère, il faut me permettre de parler son langage!

— Sur combien de gentilshommes, reprend Horace, supposez-vous que ces pensées de religion auraient quelque effet?

— Sur beaucoup, j'espère.

(1) *Enquiry into the origin of honour*, p. 76.

— Vous pouvez à peine vous empêcher de rire!

Un sourire dissimulé avec soin, telle pourrait bien avoir été l'attitude secrète de Mandeville vis-à-vis de cette vertu chrétienne d'abnégation qu'il emploie si souvent pour en accabler toutes les morales et tous les moralistes autres que lui-même (1). Mais ce sourire vise-t-il l'impossibilité radicale d'une semblable vertu, ou seulement le parfait mépris que professent à son égard les prétendus chrétiens de son temps? Voilà ce qu'il est impossible de décider avec certitude. — Cléomènes ayant avancé, pour résumer son apologie de la *Fable des Abeilles*, que l'auteur a voulu « engager son lecteur, mettre son esprit dans une assiette agréable et badiner en un mot pour dévoiler la corruption de notre nature » ; que son livre, « après avoir exposé l'homme à différents jours, le place indirectement dans le point de vue propice pour découvrir la nécessité de la révélation, de la foi et de la pratique du christianisme », — Horace riposte avec une franchise méritoire : *Je n'y ai rien vu de semblable* (2). Et il est évident que de pareilles intentions y sont peu apparentes; mais il faudrait savoir scruter les cœurs et les reins pour affirmer qu'elles en sont certainement absentes.

(1) *Fable*, IV, 270. — Shaftesbury est accusé de déisme, de paganisme et d'irrespect à l'égard de la *Bible*.
(2) *Fable*, IV, 268.

IV. — La Morale de Mandeville.

Son insuffisante intelligence de la nature utilitaire de la Raison humaine, autant que son illusion plus ou moins voulue sur le caractère désintéressé de la Vertu font assurément de Mandeville un guide médiocre sur le terrain psychologique. Comme moraliste, il est sinon plus sûr, du moins plus intéressant, pae l'extrême modernité de ses vues : et, sans doute, doit-il en partie cette originalité à sa qualité d'habitant de Londres, de citoyen adoptif de la grande cité qui se trouvait dès lors en voie de devenir la capitale commerciale du monde.

En effet, il contemplait là lui, étranger, dépourvu d'hérédité britannique, le spectacle tout nouveau à son regard et d'une aristocratie vigoureuse, maintenue par la pratique des grandes affaires et les mœurs de la liberté à la hauteur de sa mission directrice, et d'une bourgeoisie ascendante, en voie d'édifier la civilisation matérielle la plus accomplie qui fut jamais. Il fréquentait l'un et l'autre de ces groupes humains, si exceptionnellement armés par la lutte vitale, et ce ne fut pas sans fruit qu'il s'efforça de codifier les leçons de sagesse pratique dont cette double bonne fortune était pour lui la source.

1. — *Mandeville historien.*

Observons d'abord que la Sociologie descriptive ou Philosophie de l'histoire n'est nullement le champ des

découvertes de Mandeville moraliste; ce n'est point sur le passé que sa sagacité s'exerce le plus heureusement, bien qu'il ait assez longuement raisonné de l'homme sauvage. Il n'a rien d'un historien. Il croit aux législateurs primitifs, qui surent réformer d'un seul coup la nature humaine; tels les Lycurgue et les Numa. Le dix-huitième siècle n'avait pas percé le voile mythique qui enveloppe ces personnages légendaires, dont le nom résume l'œuvre de nombreuses générations, appliquées à perfectionner le pacte social. Les penseurs de cet âge payèrent une telle erreur d'optique par l'insuccès de leurs tentatives finales en vue d'une brusque refonte des cœurs et des cerveaux de leurs contemporains.

Toutefois, le bon sens instinctif de Mandeville corrige un peu les illusions de son époque par des pressentiments évolutionnistes qui ne sont pas sans mérite. A plusieurs reprises, il rappelle que les « inventions sont l'œuvre de beaucoup et que la sagesse humaine est fille du temps (1). » Sur ce point encore, c'est le spectacle de la société britannique qui lui apporta les plus précieuses suggestions : « Occupez-vous, dit-il, pendant un mois ou deux à considérer et à examiner en détail tous les arts, toutes les sciences, tous les commerces, tous les métiers et toutes les occupations qu'on voit dans une ville comme Londres; faites ensuite attention sur toutes les Lois, les Défenses, les Ordonnances et les restrictions qu'on a jugées absolument nécessaires... Elles tendent toutes au même but, je veux dire à plier, à réprimer et à dissiper les passions désordonnées... Cette immense quantité de règles parais-

(1) *Enquiry into the origin of honour*, p. 41.

sent sortir d'une sagesse consommée dès qu'elles sont bien entendues... Il y en a fort peu qui soient l'ouvrage d'un seul homme et d'une seule génération. Pour la plupart, elles sont le produit et l'ouvrage réuni de plusieurs siècles (1). »

2. — *La morale des Belles manières et de l'Honneur.*

De ce même esprit d'observation attentive — et, au total, sympathique — à l'égard de sa patrie d'adoption, Mandeville a tiré ses intuitions morales si frappantes. A ses fréquentations aristocratiques, il dut des notions précieuses sur la puissance de l'opinion ou de la tradition; à ses amitiés bourgeoises, de curieux pressentiments économiques. — Et d'abord, la familiarité de quelques grands seigneurs, de lord Macclesfield en particulier, paraît lui avoir ouvert des horizons inattendus sur le code des Belles manières et sur la religion de l'Honneur dont il a fait les thèmes préférés de ses considérations éthiques. Il faudrait, en abordant l'examen de ses recherches sur ce sujet, citer tout entier son brillant portrait du gentilhomme accompli. Bornons-nous toutefois à quelques traits caractéristiques (2) : « L'équipage de ce seigneur est riche et bien choisi. Dans tout ce qui lui appartient, on ne voit rien qu'on pût changer en mieux... Il semble qu'il fasse consister tout son bonheur à faire plaisir à ses

(1) *Fable,* IV, 214 et suiv.
(2) *Id.,* III, 62 et suiv.

amis... Il a le palais très fin; cependant, il préfère les mets sains à ceux qui sont uniquement délicats et agréables au goût. Quelque envie qu'il ait de manger d'un mets, s'il peut vraisemblablement craindre qu'il nuira à sa santé, il ne satisfera jamais son appétit. Les personnes de sa suite sont habillées magnifiquement, tandis que lui-même est vêtu fort simplement... Il arrive rarement que ce seigneur sorte d'une maison où il n'ait rien trouvé à louer, mais jamais ses éloges outrés ne sont contre le bon sens (1)... Se regardant comme le père de ses fermiers, il considère leur intérêt comme inséparable du sien. Il restitue au double toutes les pertes grandes ou petites qu'on peut avoir souffertes à son occasion... Personne n'est mieux servi que lui, quoiqu'il ne gronde jamais ses gens. Toujours raisonnable dans ce qu'il ordonne, il ne parle jamais au moindre laquais sans avoir égard à sa qualité d'homme... Il les loue souvent en leur présence, mais il abandonne à son maître d'hôtel le soin de censurer ou de congédier ceux qui le méritent. On ferme les yeux chez ce seigneur sur plusieurs défauts et on pardonne pour la première fois les grosses fautes. »

Ne croirait-on pas revoir ici, après dix-sept siècles écoulés, la silhouette de quelque nouveau Sénèque,

(1) Mandeville a ailleurs un amusant développement sur le flegme de la raison britannique comparé à la faconde de la passion méridionale : « Les Français, dit-il, et surtout les Portugais nous donnent une scène très amusante par la manière outrée dont ils gesticulent... Je suis charmé que la mode de parler bas soit établie en Angleterre parmi les personnes bien élevées... Lorsque quelqu'un, s'adressant à moi d'une manière posée, sans faire aucun geste ni aucun autre mouvement de la tête ou du corps continue à me parler d'un ton de voix simple et uni, sans le hausser ni le baisser... cette conduite me donne lieu d'imaginer qu'il croit que les passions n'ont aucun pouvoir sur mon esprit, et que la Raison est mon unique guide. Peut-il exciter de pensée plus agréable? » (*Fable*, IV, 164.)

transportant sur les sommets de la vie l'équilibre raisonné, le sage utilitarisme des disciples d'Épicure et de Zénon — dont le christianisme des premiers siècles conserva, en les améliorant encore, les excellentes disciplines morales? — Aussi, l'on sent plus vivement en cet endroit les inconvénients qu'entraîne la psychologie ambiguë de Mandeville, puisque, après avoir contemplé de près ce portrait de maître, l'on ne saurait décider vraiment laquelle de la sympathie admirative ou du dénigrement ironique y a tenu les pinceaux. Voici en effet l'hypocrite conclusion qui nous est suggérée par Cléomènes, le porte-parole de l'auteur; ce gentilhomme, incomparable dans l'art de bien vivre, agit cependant par un *mauvais* principe, à savoir par les conseils de la *vanité*, cette passion innée qui ne saurait produire rien de chrétien. — Double erreur, ainsi que nous l'avons déjà dit : en premier lieu, ce n'est pas la vanité seulement, mais bien le souci tout à la fois utilitaire et efficacement social de ménager l'opinion publique qui fait agir ce seigneur avisé; et, en second lieu, il peut être fort bon chrétien, si l'on renonce à n'employer ce mot que dans une exception exagérément mystique (1).

Ceci est une analyse des Belles manières, comprises au sens large que le *Léviathan* accordait déjà à ce mot. La morale de l'Honneur a plus encore occupé Mandeville. Sa *Fable des Abeilles* en discute mainte fois les préceptes, et son dernier ouvrage fut une enquête approfondie sur

(1) Sur la conciliation possible entre le souci de l'honneur ou de la bonne renommée et les prescriptions de l'humilité chrétienne, on peut consulter la charmante discussion de saint François de Sales. (*Introduction à la Vie dévote*, 3e part., chap. VII.)

l'origine de cette religion altière. — L'Honneur, qui tend à faire de l'homme *un objet de révérence pour lui-même*, n'est pas autre chose qu'un principe militaire de discipline civique, assez voisin de ceux dont la morale antique a tiré son origine (1). Il est la formule germano-chrétienne (2) dont nos races européennes ont tiré l'un de ces codes impérialistes qui, conçus pour appuyer l'action efficace en commun, se sont partout construits chez les peuples énergiques sur les fondements mêmes de notre nature, sur une rudimentaire, mais néanmoins clairvoyante psychologie impérialiste de l'âme humaine. La Grèce en connut un de cette sorte dans la constitution dorienne de Lycurgue, l'Islam dans certaines parties du Coran, les conquérants Mongols dans leur Yaça ; le Japon le possède, dit-on, dans son « Bushido ».

Une fois de plus, la psychologie incohérente de Mandeville l'a empêché d'accorder une approbation sans réserve et sans repentir à un sentiment dont il aperçoit si bien par instant les avantages. — Parce qu'il confond étourdiment avec la *vaine* Gloire ou *vanité* imprudente les deux instincts, si nettement utilitaires en réalité, de *Self-liking* et de Souveraineté, qui ont créé, de son propre aveu, la religion de l'Honneur, il se laisse entraîner à lui attribuer une origine *misérable* (3), à en faire *une stupide crédulité de la vanité*, une *intoxication* par la vanité (4). Il est vrai qu'en exhalant ses invectives, il songe surtout à cette conséquence du point d'honneur qui est le duel,

(1) Voir l'*Introduction* au second volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme : Apollon ou Dyonysos?*
(2) Mandeville reconnait les origines gothiques de l'honneur.
(3) *Enquiry into the origin of honour,* p. 130.
(4) *Ibid.*, p. 49.

véritable manie chez certains hommes d'honneur de son temps. Mais ce n'est point sur ses abus qu'il faut juger une institution sociale.

Quand il n'est point égaré par le souvenir irritant de quelque bretteur, Mandeville a le regard trop clair pour ne pas apprécier favorablement les conséquences sociales du point d'honneur. Ce fruit de la haute estime que chaque individu a pour soi-même est, dit-il, une passion *très utile* (1). Issue de la *dignité* de notre nature, elle nous met en état de surmonter toutes les difficultés (2) : « Je pourrais démontrer que nous serions de *misérables* créatures si nous ne l'avions pas, quoiqu'elle produise des maux à l'infini quand elle passe de *justes bornes* (3). » Il faut seulement la garder de l'effronterie et la retenir dans les *bornes de la Raison* (4).

On ne saurait mieux dire (5). Le Désir du pouvoir, contenu par la *Raison*, est en effet le plus *utile* des principes de vie, qu'il s'appelle stoïco-épicurisme, honneur chevaleresque ou christianisme sensé! — Au surplus, la morale des Belles manières et de l'Honneur avait été l'objet

(1) *Fable*, III, 105.
(2) *Ibid.*, 103.
(3) *Ibid.*, 105.
(4) *Ibid.*, 104.
(5) Jusque sur le combat singulier qu'il raille sans cesse, Mandeville a un passage qu'il affirmera plus tard « ironique » (*Fable*, III, 121 et 122), mais qui ne le parait qu'en ses dernières lignes et renferme une grande part de vérité : « Ceux qui condamnent les duels, a-t-il écrit dans les Remarques de l'*Essaim murmurant*, ne font pas attention aux avantages considérables que la société retire de la mode qui les autorise... Rien en effet ne civilise davantage les hommes et n'adoucit plus leur caractère que la crainte... Ne serait-il pas étrange qu'une société se plaignit de la perte d'une demi-douzaine d'hommes, lorsque leur mort procure à ses membres des biens d'aussi grand prix que sont la politesse, les douceurs de la conversation et le bonheur des assemblées en général. » (*Fable*, I, 281.)

d'études approfondies un demi-siècle avant les écrits de Mandeville. Dans l'entourage de ce duc de La Rochefoucauld dont il admirait les *Maximes*, à la cour de Louis XIV qu'il visita probablement et où peut-être il recueillit quelques suggestions utiles, une petite société choisie et raffinée avait déjà cherché à définir de façon théorique, la morale de l'*honnête homme*. Saint-Évremond, Gramont, Hamilton, Ninon de Lenclos comptaient parmi ses membres; deux autres, Miton et Méré (1), furent les amis de Pascal dont ils préparèrent la vocation de moraliste. — Miton, — que les *Pensées* interpellent en ces termes : « Le *moi* est haïssable; vous, Miton, vous le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela ». — Miton (2) avait écrit sur l'Honnêteté; et il estimait que « pour se rendre heureux avec moins de peine, et pour l'être avec sûreté sans crainte d'être troublé dans son bonheur, il faut faire en sorte que les autres le soient avec nous », car, alors, tous les obstacles sont levés, et tout le monde nous *prête la main*. C'est « ce ménagement de bonheur pour nous et pour les autres que l'on doit appeler *honnêteté*, qui n'est, à le bien prendre, que l'*amour-propre bien réglé*. » Merci, Miton, voilà une morale utilitaire qui laisse peu de chose à désirer au point de vue de ses répercussions sociales, n'est-il pas vrai?

Quant au chevalier de Méré qui, raillant le pédantisme géométrique du jeune Blaise Pascal, l'amena à découvrir les mérites de l' « esprit de finesse », il fut par excellence à son époque le théoricien de l'*Honnête homme* (3), qui

(1) Voir l'étude de SAINTE-BEUVE sur Méré. (*Portraits littéraires*, III.)

(2) Sur Miton, voir la correspondance de MÉRÉ. (*Œuvres*, vol. III, p. 236, 261, 327, Paris, 1692.)

(3) Voir dans ses *Œuvres posthumes* (Paris, 1700), le discours *de la Vraie Honnêteté*.

serait, à l'entendre, un épicuro-stoïco-chrétien de la plus noble sorte. Après avoir cherché le type dans Ulysse, dans Alexandre et dans César, le chevalier, se convertissant sur le tard, finit par lever les yeux jusque sur le Christ afin d'incarner dignement son idéal d'honnêté mondaine. — Et la tendance des recherches morales auxquelles se complut ce groupe d'esprits ingénieux éclate dans un propos que Méré attribue à La Rochefoucauld : « Je crois qu'on pourrait faire une maxime que la vertu mal entendue n'est guère moins incommode que *le vice bien ménagé n'est agréable*... pour être effectivement vertueux, au moins pour l'être de bonne grâce, il faut savoir pratiquer les *bienséances.* » Voilà donc à peu de chose près, dans la bouche du grand seigneur chrétien, l'épigraphe qui fit scandale au dix-huitième siècle en tête de la *Fable des Abeilles*. Mandeville connut certainement par Bayle le nom et quelque chose des idées de Méré ; peut-être même est-il allé puiser directement à cette source originale pour mûrir ses propres vues morales.

Morale des Belles manières, Morale de l'Honneur, Morale de l'Honnête homme, ce sont autant de tentatives en vue de constituer une morale individualiste rationnelle, qui devient indispensable en tout temps, dès que faiblissent l'influence de la tradition et l'empire de l'instinct. Il semble que cet Horace qui, dans les *Dialogues* de Mandeville, a charge de contredire le hobbisme psychologique défendu par Cléomènes, se convertisse enfin à la morale individualiste et impérialiste rationnelle que son adversaire fonde sur le *Self-liking* et sur l'Instinct pour la sou-

(1) *Enquiry into the origin of honour*, p. 6.

veraineté : « Je comprends maintenant parfaitement bien, dit-il (1), ce que vous entendez par *Self-liking*. Vous pensez que nous sommes tous nés avec une passion manifestement distincte du *Self-love*, qui lorsqu'elle est *modérée* et *bien réglée* excite en nous l'amour de la louange, le désir d'être applaudi et estimé par les autres et nous porte à bien agir, mais que cette même passion, lorsqu'elle est excessive ou mal dirigée, offense autrui, nous rend odieux et est appelée Vanité ! » Voilà un excellent schéma éthique et il faut savoir gré à Mandeville de l'avoir tracé. L'honneur offre — de façon incomplète sans doute et précaire, mais efficace cependant — une règle de vie dont la sanction réside tout entière dans les jugements de l'opinion publique. Or, un code de cette sorte fut de tout temps l'idéal des législateurs réfléchis. Avouons pourtant que celui-là n'est point parfait encore. Mandeville en a signalé d'assez amusante façon les lacunes. « L'homme d'honneur, dit-il (1), doit payer son créancier de la table de jeu, mais non celui du comptoir de marchandises ; il ne peut se rebeller contre le jugement de ses pairs, mais il se révolte contre sa patrie, s'il se juge lésé par elle. » Enfin, il pourrait bien se faire quelque peine de séduire la femme, la fille ou la sœur d'un de ses amis, ou une personne qui lui a été confiée : hors de là, il peut c... avec tout le monde. »

Aussi bien que le duel, ces licences sont des défauts et des abus du sentiment de l'honneur qui n'autorisent pas à en méconnaître les bienfaits. Cléomènes, après avoir fait triompher ses convictions semi-hobbistes en psycho-

(1) *Fable*, I, 287.

logie, ne peut s'empêcher pourtant de revenir encore vers le rigorisme éthique de son inspirateur et il recommence à mal parler de l'Honneur. Sur quoi, Horace, intervertissant leurs rôles, se prend à le morigéner à son tour (1). « Pourtant, si ce principe de l'Honneur, — qu'il soit d'ailleurs fondé tant que vous voudrez sur la Vanité, la Flatterie et une déplorable éducation, — produit *plus de bien* que la meilleure doctrine du monde, parce que *nul* ne *peut vivre* selon cette dernière, pourquoi ne pas lui accorder votre approbation? » — « C'est, répond à peu près Cléomènes, qu'il ne sert qu'au *temporel* de la société et détruit nos espérances dans un autre monde ; c'est qu'il est exactement l'opposé des préceptes du christianisme. Sans doute les passions de fierté, de susceptibilité, d'esprit de revanche sont nécessaires à une société pour l'avancement de sa *puissance* et les jouissances de la Gloire humaine, mais un chrétien ne doit-il pas sacrifier ces choses aux espérances éternelles? » — Arguments qu'Horace refuse le plus souvent, comme nous l'avons vu, de prendre au sérieux dans la bouche de son adversaire, et que tous les lecteurs de la *Fable des Abeilles* ont considérés du même œil au dix-huitième siècle.

Ainsi, l'honneur, condamnable en son principe au point de vue rigoureux, est favorable à la puissance des sociétés. Il ne l'est pas moins à leur bonne ordonnance intérieure. Car — Mandeville le fait observer à justre titre, — la loi de l'honneur se distingue des lois coutumières en ce que celles-ci ont visiblement pour objet de *contenir* les passions antisociales par la *crainte*, sentiment déprimant, restric-

(1) *Enquiry*, p. 82.

tion toute factice de notre Désir du pouvoir. — Au lieu que l'Honneur, s'adressant aux passions fondamentales de *Self-liking* et d'Instinct pour la Souveraineté, s'efforce de prévenir le désordre social en *flattant* et en *caressant* ces deux faiblesses innées de notre Nature (1), afin de les opposer efficacement à toutes les autres; en sorte que le Désir du pouvoir soit encore satisfait jusque dans l'acte de renoncement (utile à la société) qu'il suggère. — L'Honneur démontre donc, par la conduite de ses adhérents dans la paix ou dans la guerre, que les *vices particuliers sont utiles au bien public*, — si nous nous souvenions que la passion égoïste, même gouvernée par la Raison, est *vice* au regard du rigorisme mystico-chrétien de Mandeville. — Cette remarque nous achemine vers l'examen de la plus retentissante, de la plus scandaleuse affirmation de Mandeville : celle de l'utilité des vices particuliers pour l'avantage du public.

3. — *La Passion utile au bien public. Mandeville économiste.*

En effet, si Mandeville, moins gêné par les contradictions de sa psychologie incohérente, eût marché hardiment dans la voie féconde où l'engagea son étude attentive des notions de l'Honneur, il eût pu construire un syllogisme convaincant, que nous allons essayer de présenter à sa place.

(1) *Enquiry*, p. 69.

Et d'abord résumant les enseignements que nous venons d'exposer, il aurait posé ces remarques préalables : J'entends réserver le nom de Vertu proprement dite à une chose qui n'existe point ici-bas, à savoir : le désintéressement absolu.

En outre, La Rochefoucauld et moi, nous avons établi que les prétendues « vertus » sociales, — bien loin d'être la fleur naturelle de la bienveillance humaine, comme le pense lord Shaftesbury, — sont dépourvues de tout désintéressement, de toute abnégation, et purs résultats de *Passions* telles que l'Amour-propre, l'Instinct pour la souveraineté ou la Vanité. — Par là, au point de vue chrétien étroit où je me place, on peut dire que les seules vertus dont l'existence soit dûment constatée ici-bas sont des *passions* ou même des *vices* (1) habilement déguisés; elles se ramènent en dernier ressort à un seul vice ou péché originel, le Désir du pouvoir de Hobbes. — Ceci posé, voici mon argument en forme; c'est, si je ne me trompe, un syllogisme en *darapti*, pour parler le jargon de l'école :

Les vertus sociales sont certains vices déguisés.
Or, les vertus sociales sont utiles à la société.
Donc certains vices des particuliers tendent à l'avantage du public!

Sauf la réserve qu'impose la substitution mal justifiée du mot *vice* au mot *passion*, cette déduction eût été en fait inattaquable, qu'on ne l'appliquât d'ailleurs, comme Mandeville affecte de le faire, qu'à une

(1) Helvétius a écrit : « La Rochefoucauld, en employant le mot d'amour-propre, a paru fonder la vertu sur un *vice*. » (*De l'Esprit*, édit. Didot, p. 33.) Et Adam Smith, critiquant Mandeville, regrette que le mot passion soit toujours pris dans un *mauvais* sens par le langage, car la passion peut être bonne quand elle est modérée et tendant au bien.

société conquérante amie de la gloire mondaine, ou même à une plus paisible nation. Nous avons cité plus haut quelques lignes de son dernier écrit qui ont à peu près ce sens. Les hommes sont tous nés, disait son Horace, avec le *Self-liking* ou Instinct pour la Souveraineté, *passion* qui est *vicieuse* en son principe, mais qui, modérée et *bien réglée*, les porte à agir avec rectitude. — C'était mettre heureusement en relief ce qu'il faut d'individualisme encouragé et développé, de persistant Désir du pouvoir pour assurer la vie et le progrès des sociétés humaines; sans oublier ce qu'il importe d'y superposer de raison calculatrice et d'expérience sagement interprétée, afin de continuer néanmoins à produire en commun, et de conserver les avantages immenses de la division *sociale* du travail, sans cesse perfectionnée au cours des âges. — Préceptes que nous résumons volontiers par cette brève formule : il faut *subordonner raisonnablement sa puissance*.

Certains passages de la *Fable des Abeilles* semblent aussi révéler à l'arrière-plan de la pensée de l'auteur quelque chose de cette morale impérialiste rationnelle, par malheur insuffisamment consciente en son esprit. L'édition de 1714 portait déjà en sous-titre, à la suite de l'épigraphe fameuse : *Private vices, publick benefits,* cette explication caractéristique : « Contenant quelques discours pour démontrer que durant la *dégénérescence* de l'Humanité, les fragilités *(frailties)* humaines peuvent être tournées à l'avantage de la société civile et rendues aptes à remplir la place des vertus morales. » On le voit, il semble que, — la chute originelle entravant l'essor de la vertu chrétienne d'abnégation, — il s'agisse de canaliser par l'intervention de la Raison, au profit de la Société, les

inspirations du Désir du pouvoir, — ce péché d'origine, ce défaut initial de la nature corrompue, qui éclate au grand jour dans les revendications de l'individualisme moderne. L'*Essaim murmurant,* ce germe premier de la morale de Mandeville, renferme aussi quelques phrases qu'on pourrait interpréter dans le même sens; celle-ci par exemple : « On trouve le *vice avantageux* lorsque la *justice* l'émonde, en ôte l'*excès* et le *lie* (1). » Ce ne sont toutefois en cet endroit que de fugitives inspirations, et nous dirons qu'une vue plus grossière de l'avantage du Vice est à la source de ce pamphlet célèbre.

Mais, si nous examinons les *Remarques* dont l'auteur a pourvu dès 1714 son retentissant opuscule de 1705, nous constaterons dès les premières pages qu'il donne les *passions,* et non plus expressément les *vices,* comme les soutiens d'une société florissante (2). — Plus loin, il semble se rapprocher davantage encore de la morale impérialiste rationnelle qui aurait pu devenir le corollaire de ses observations sur la nation britannique. « Voulez-vous, dit-il (3), rendre une société considérable et puissante, mettez en jeu les *passions* de ceux qui la composent. Partagez le terrain, quand même, avec leur portion, ils n'auraient pas assez pour faire desé pargnes. Réveillez-les de leur oisiveté seulement en les raillant, ou par des louanges : leur *vanité* les fera bientôt travailler avec ardeur. Instruits dans le Commerce et les Arts, vous leur donnez en même temps de l'*envie,* de la *jalousie,* de l'*émulation*... Que les privilèges soient égaux pour tous

(1) *Fable,* I, 26.
(2) *Ibid.*, 27.
(3) *Ibid.*, 22.

les particuliers. Ne souffrez pas que personne ne fasse que ce qui est légitime, mais surtout qu'il soit permis à chacun de penser comme il veut... » Voilà ce que Hegel appellera cent ans plus tard l'*Animalité intellectuelle (geistiges Thierreich)* ou la Société civile proprement dite, par opposition à l'État qui est plus strictement moral par vocation; mais en dépit du nom singulier qu'il lui impose, et parce qu'il est au fond, lui aussi, un impérialiste rationnel, le penseur souabe ne fera pas moins des agitations de cette société civile la source de tous les progrès humains! Or, remarquons bien que les quatre passions nommées par Mandeville et désignées par lui comme les ressorts de l'opulence et de l'éclat extérieur des nations, — vanité, envie, jalousie, émulation (1), — sont des succédanées du Désir du pouvoir. La revendication de l'égalité devant la loi et la mention des disciplines sociales nécessaires trouvent aussi leur place dans cette esquisse. C'est donc encore une morale impérialiste à l'état d'ébauche (2).

(1) Voltaire paraît avoir aperçu quelque chose de l'Impérialisme rationnel qui existe à l'état latent dans la pensée de Mandeville. A l'article *Abeilles* du *Dictionnaire philosophique,* il le proclame un moraliste utile en dépit de quelque cynisme. Et, à l'article *Envie*, du même ouvrage, il remarque que Mandeville est, à sa connaissance, le premier philosophe qui ait approuvé cette passion. « Peut-être, ajoute-t-il, l'écrivain anglais aura-t-il confondu l'envie avec l'émulation; mais peut-être aussi l'émulation n'est-elle qu'une envie qui se tient dans de *justes bornes?* La fin de cette discussion intéressante dégénère en bouffonneries sur le genre d'envie que pratique ce coquin de Fréron. »

(2) Un exemple individuel des avantages sociaux de l'Ambition ou Désir du pouvoir, un homme dont les vices particuliers firent le bénéfice public, c'est Olivier Cromwell, que Mandeville fait profession d'admirer et de réprouver tout à la fois : « Le motif capital de tous ses actes, dit Cléomènes, était l'ambition, et ce qu'il désirait, c'était une gloire immortelle. Il s'est attaché sans trêve à ce dessein. Toutes ses facultés y furent subordonnées; et nul génie ne fut plus constamment tourné vers son propre

Lorsque, un peu plus tard, il porte ses recherches sur la *Nature de la société* (1), Mandeville en découvre les véritables fondements non pas dans les bonnes et aimables qualités de l'homme, « mais dans ses mauvaises et ses pernicieuses qualités, ses imperfections et son manque d'excellence dont les autres créatures sont revêtues. » Voilà ce qui nous a principalement rendus des êtres *sociables,* du moment que nous avons *perdu le paradis*. Aujourd'hui, nos appétits, nos passions et la multiplicité de nos désirs sont nécessaires pour faire fleurir toutes sortes de *métiers* et de *commerces*. Or, personne ne nie que ces appétits et ces passions ne soient effectivement de *mauvaises* qualités, ou au moins qu'elles n'en produisent de telles. — Le syllogisme que nous supposions tout à l'heure n'est-il pas une fois de plus ébauché en ce passage?

La préoccupation qu'on y aperçoit au sujet de la prospérité des métiers et du commerce nous amène à toucher en passant l'un des traits les plus intéressants, les plus gros d'avenir que nous ayons rencontrés dans la complexe personnalité de Mandeville. Il faut voir en lui l'un des précurseurs, et même l'un des inspirateurs du mouvement physiocratique et économique qui a tenu une si

intérêt. Il pouvait prendre plaisir à être juste, humain, magnifique, et tout autant à se montrer oppresseur, persécuteur, pillard, s'il pensait par là servir ses projets... Mais ses crimes les plus énormes ne procédaient pas d'un *plus mauvais* principe que ses plus achevées *perfections*. Au milieu de ses forfaits, il était esclave de ses devoirs publics, et nul patriote *désintéressé* n'eût mieux veillé sur la prospérité nationale et relevé le crédit de l'Angleterre en moins de temps que cet usurpateur. Cependant le tout était accompli en vue de *lui-même* et il n'a jamais donné une pensée à la gloire de sa patrie, avant de l'avoir faite inséparable de la sienne. » (*Enquiry*, p. 230 et 231.)

(1) *Fable,* II, 172.

grande place dans l'évolution des idées contemporaines. Ce n'est point par hasard que Marx l'a cité dans son *Capital,* cette réfutation passionnée des principes de l'Économie classique. Et, sans doute, la fréquentation de la bourgeoisie anglaise le servit en ceci comme celle de l'aristocratie britannique l'avait aidé dans ses analyses de l'Honneur ou des Belles manières. La « prudente économie (1) » de la chose publique le préoccupe avant tout. La « balance du commerce (2) » est une conception familière à ce Londonien d'adoption, observateur curieux du mouvement d'affaires de la grande cité. « Comment, écrit-il quelque part, les qualités de modestie et de charité pourraient-elles avancer l'*Opulence,* la Gloire et la Grandeur mondaine *des nations* (3) ? » Et voilà presque en propres termes le titre de l'ouvrage illustre d'Adam Smith !

Mandeville a réfléchi sur le rôle social de la monnaie (4) ; il sait que cette heureuse institution « prévient et ôte toutes les difficultés en fournissant une récompense commode et précieuse pour payer tous les services que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres. » Ajoutons : et aussi à l'ensemble des hommes, c'est-à-dire à la société tout entière, et nous aurons une définition excellente que Marx, lorsqu'il feuilleta les ouvrages de ce théoricien « bourgeois », c'est-à-dire individualiste de la nature humaine, aurait fait sagement de retenir et de méditer davantage. — On pourrait dire, en résumé, que la *Fable des Abeilles* annonce et fait mieux comprendre la

(1) *Fable,* I, 224.
(2) *Ibid.*, 118.
(3) *Id.,* II, 192.
(4) *Fable,* IV, 258 et suiv.

tendance *crypto-impérialiste,* pour ainsi parler, de l'Utilitarisme économique, qui est, par quelques côtés, le code de l'Honneur commercial et la règle des Belles manières entre concurrents pour le gain. Adam Smith a pratiqué le livre de Mandeville et l'a réfuté, — assez faiblement d'ailleurs, — mais non pas sans garder quelque chose de sa lecture.

4. — *Le vice utile au bien public? L'Essaim murmurant.*

Le syllogisme que nous prêtions tout à l'heure à Mandeville permet d'affirmer que certaines *passions* ou *fragilités,* qu'il appelle indûment des vices, sont utiles au bien public. Il a eu le tort d'appliquer ce raisonnement au *vice* proprement dit, — c'est-à-dire à la passion dépourvue du frein utilitaire, — et il en a fait par là un véritable sophisme (1), parce qu'il a introduit dans sa conclusion des affirmations que ne renfermaient point ses prémisses. — Les passions ne sont utiles au progrès social qu'à titre de dérivés du Désir du pouvoir, d'autant plus qu'elles lui sont plus étroitement apparentées; et

(1) Comme il est de mode aujourd'hui de revenir à ce sophisme et de donner les mauvaises qualités de l'homme comme les sources du progrès matériel et moral, il faut répéter que cette thèse n'est exacte que dans un sens très restreint, au delà duquel elle est singulièrement dangereuse. Une seule mauvaise qualité est progressive, c'est la Volonté de puissance, réglée par la Raison (si tant est qu'elle soit mauvaise en ce cas). Faute de cette règle, elle engendre les Vices proprement dits et elle est alors véritablement mauvaise, dépourvue de toute vertu créatrice, et au contraire destructive et régressive au premier chef.

le bon sens ne permet de les nommer *vices* que si elles se dérobent au contrôle de la Raison, cette faculté calculatrice de leurs répercussions lointaines. En ce cas l'assertion de Mandeville n'est plus défendable. La luxure ou la gourmandise par exemple, supposant un élan déraisonnable vers la jouissance immédiate, sans souci de ses conséquences hygiéniques ou sociales, ne sont point utiles mais fort nuisibles au bien commun quoi qu'il en dise. La paresse, qui d'ailleurs n'est point une passion, mais plutôt tout le contraire, et qui est assurément un vice, n'a rien d'avantageux pour la grandeur ni pour l'ordre des nations. — Or, ce sont *tous* les *vices* que Mandeville a semblé parfois prôner dans ses écrits. Les pressentiments d'impérialisme rationnel que nous y avons cueillis çà et là sont, il faut l'avouer, moins des développements que des rectifications à la tendance licencieuse (1) de cette petite *Fable des Abeilles,* dont il a eu le grand tort de laisser par négligence le titre, et, en quelque sorte, le patronage, à presque toutes ses œuvres ultérieures de morale.

Il avait publié, dès 1703, quelques fables anglaises dans le goût de La Fontaine (2), lorsque, en 1705, il s'avisa d'utiliser la forme de l'apologue pour intervenir dans la polémique des partis. A ce moment, les torys, fatigués de la guerre contre la France (3), prétendaient que les hostilités se poursuivaient seulement pour la plus grande gloire de Malborough, et aussi pour favoriser des

(1) Le mot *licencieux* figure dans le titre du chapitre où Adam Smith s'efforce de réfuter Mandeville. (*Théorie des sentiments moraux,* part. VII, sect. II.)

(2) Le nom de Mandeville n'a rien de germanique. Serait-il descendant de réfugiés français?

(3) Voir l'*Encyclopedia britannica,* article Mandeville.

concussions et malversations de toutes espèces. Mandeville, étranger spirituel, fit écouter le conseil, — favorable à la guerre et aux torys, — qu'il jeta dans la querelle, en offrant au public un opuscule de vers : *The Grumbling hive, or knaves turn'd honest, l'Essaim murmurant ou les Fripons devenus honnêtes gens*. Cette feuille volante, vendue dans les rues pour quelques liards, obtint une grande diffusion.

L'auteur mettait en scène des abeilles pourvues d'institutions humaines, dotées d'avocats instigateurs de litiges, de médecins courtisans de leurs malades, de prêtres riches et fainéants, de soldats plus vantards que valeureux, de ministres concussionnaires, de magistrats sans conscience. « Chaque ordre, dit-il, était rempli de vices, mais la Nation jouissait d'une heureuse prospérité. Flattée dans la paix, on la craignait dans la guerre. » Et voici quel était le secret de ce résultat surprenant. « Les fourberies de l'État conservaient le tout, quoique chaque citoyen s'en plaignît. L'Harmonie, dans un concert, résulte d'une combinaison de sons qui sont directement opposés. Ainsi les membres de la Société, en suivant des routes absolument contraires, s'aidaient comme par *dépit*. La tempérance et la sobriété des uns faciliteraient l'ivrognerie et la gloutonnerie des autres. » Voilà une conception assurément fort superficielle et fort basse de l'Harmonie sociale! Le poète poursuit cependant : « L'Avarice, cette funèbre racine de tous les maux, ce vice dénaturé et diabolique, était esclave du noble défaut de prodigalité. La Vanité, cette passion si détestée, donnait de l'occupation à un plus grand nombre encore. L'Envie, et même l'Amour-propre, ministres de l'indus-

trie, faisaient fleurir les arts et le commerce. Les extravagances dans le manger et dans la diversité des mets, la somptuosité dans les équipages et dans les ameublements, malgré leur ridicule, faisaient la meilleure partie du négoce. » On le voit, c'est l'avantage économique du *luxe* qui est accepté et prôné dans ces dernières lignes ; mais ce luxe est « extravagant », de l'aveu de son apologiste. — « C'est ainsi que le vice produisant la *ruse* et la ruse se joignant à l'industrie, on vit peu à peu la ruche abonder de toutes les commodités de la vie. Les plaisirs réels, les douceurs de la vie, l'aise et le repos étaient devenus des biens si communs que les pauvres même vivaient plus agréablement alors que les riches ne le faisaient auparavant. On ne pouvait rien ajouter au bonheur de cette société. »

Le *vice* tient ici la place de la passion impérialiste, et la *ruse*, celle de la raison calculatrice : voilà donc, bien nettement posée, ce qu'on pourrait appeler l'acception cynique et licencieuse du principe de l'utilité des vices. Par malheur pour Mandeville, c'est celle-là seulement que ses contemporains ont discernée dans son apologue, et jusque dans les développements plus mesurés qu'il lui a donnés par la suite. — Tout au plus est-il permis d'invoquer, pour sa défense, cette sorte d'ivresse où le jeta sans doute le spectacle de la fortune naissante de l'Angleterre, dès cette époque en voie de devenir, par son essor industriel et commercial, l'usufruitière de la fortune du globe tout entier. L'économie politique classique, qui est sortie du même sentiment de plénitude et de prospérité, a certes conservé quelque chose du même optimisme excessif — fruit d'un impérialisme économique longtemps favorisé par le succès !

Les abeilles de Mandeville ne savent pas apprécier leur bonheur. Elles se plaignent sottement des abus qui sont pourtant la source directe de leur félicité, s'il faut en croire leur historien satirique. Leurs cris s'élèvent jusqu'à Jupiter, comme la plainte des grenouilles du bon La Fontaine, et le dieu, « indigné de ces prières, jura enfin que cette troupe criailleuse serait délivrée de la fraude dont elle se plaignait. Il dit : au même instant, l'honnêteté s'empara de tous les cœurs. » — Alors commence une nouvelle revue des professions précédemment mentionnées. La conversion supposée des avocats, médecins, juges, prêtres et soldats offre à l'impitoyable ironiste l'occasion d'une seconde satire, plus piquante encore que la première : il lui suffit de montrer tout homme en place guidé désormais par le seul amour du bien public dans l'accomplissement de son devoir, pour obtenir les effets comiques les plus irrésistibles. — En revanche, on voit les arts et métiers tomber rapidement en décadence au sein de la vertueuse nation : ils y sont bientôt entièrement négligés. Les artisans, ne trouvant plus personne qui veuille les employer, la ruche se dépeuple insensiblement. Alors, attaquée par de puissants voisins, elle ne préserve son indépendance qu'au prix d'une lutte désespérée autant que meurtrière; et elle s'éteint enfin par l'émigration générale de tous les habitants survivants.

La morale de l'apologue, c'est que seuls des fous peuvent se flatter de jouir des agréments et des convenances de la Terre, d'être renommés dans la guerre, de vivre bien à leur aise, et d'être en même temps vertueux. — Conclusion assez favorable évidemment à ceux qui prétendaient continuer la guerre contre Louis XIV, en dépit

des abus auxquels on accusait les hostilités de donner lieu. Ce fut la vraie raison du succès de ces pages mordantes. Par malheur, — ainsi qu'il arrive souvent aux hommes de talent, — l'auteur devait demeurer le prisonnier de son premier triomphe, et chercher désormais la notoriété dans l'outrance du paradoxe moral, qui lui avait si bien réussi. Il semble, en effet, que les boutades de l'*Essaim murmurant* eussent été considérées comme des ironies satiriques, et d'ailleurs rapidement oubliées, si l'auteur n'y était revenu au bout de dix ans, — sans nulle excuse d'actualité cette fois, — et n'avait réédité en 1714, sous le titre *Fable des Abeilles,* son opuscule de 1705, augmenté de divers compléments explicatifs, et pourvu de l'épigraphe scandaleuse : *Private vices, publick benefits,* qui ne devait plus être effacée de sa première page. Il ne paraît pas que le livre ait été cette fois très remarqué. Mais l'édition de 1723 fut de nouveau augmentée d'un *Essai sur les Écoles de charité,* qui attira à l'auteur des ennemis personnellement intéressés à le réduire au silence. Elle suscita une longue controverse polémique, et prépara le succès européen de l'ouvrage.

En effet, conseillé par une inspiration plus paradoxale que jamais, et peut-être par un certain mépris de la plèbe qui se fait jour en plus d'un passage de ses écrits (1), Mandeville attaquait cette fois les écoles populaires soutenues par la charité privée, sous prétexte que, monuments

(1) L'historien allemand du matérialisme philosophique, Albert Lange, n'en a pas moins tort, lorsqu'il reproche à Mandeville d'avoir prêché au peuple seul la morale du renoncement de la lutte contre soi-même. Il la prêche davantage encore aux élégants adeptes de lord Shaftesbury, et parfois même, il affecte de plaindre ces « pauvres ouvriers », laissés par le lord à la porte de sa trop esthétique confrérie morale. (*Fable,* III, 30.)

de la *vanité* et de l'ostentation, elles donnaient aux enfants du peuple une instruction superflue, capable seulement de les rendre insatisfaits de leur sort à venir. — Thèse peu généreuse, et qui froissait en tout cas dans leurs sentiments ou dans leurs intérêts les fondateurs, les administrateurs, les maîtres de ces écoles. Ce fut un tolle universel contre le mauvais plaisant qui s'attaquait aux institutions les plus vénérables. Il fut même dénoncé au tribunal du Banc du Roi par les Grands Jurés de Middlesex; mais cette démarche hostile ne paraît pas avoir eu de suites sérieuses.

Mandeville avait d'ailleurs, entre temps, desservi sa réputation par d'autres projets de réforme sociale dont l'un, parfaitement cynique, est intitulé : *A Modest Defence of Public Stews,* follicule mainte fois réimprimé en original ou en traduction et dont l'idée fondamentale se retrouve dans les *Remarques* placées à la suite de l'*Essaim murmurant* (1). — C'est toujours l'utilité des vices privés pour le bien public qui est en cause, mais cette fois l'écrivain est descendu aussi bas qu'il est possible dans le choix de son exemple, et cette apologie de la débauche, réglementée ou même encouragée par la loi, montre sous le plus triste jour la délicatesse morale de son auteur. Son siècle lui fut donc sévère. Il a incarné aux yeux de ses contemporains l'athéisme grossier et le libertinage crapuleux. Une légende horrifique s'était formée autour de sa mémoire. « On dit, écrit le rédacteur du *Dictionnaire historique* de 1772, qu'il autorisait les vices autant par ses exemples que par ses ouvrages. »

(1) *Fable*, I, 90; *Remarque H.*

5. — *Vers le point de vue de Jean-Jacques.*

Et pourtant Mandeville, qui, en dépit de ses audaces intermittentes, ne paraît pas avoir été dénué de mesure et de prudence, a pris des précautions multiples pour échapper au reproche de corrompre les mœurs publiques, et pour éviter le sort de Socrate, ce grand immoraliste du passé. Sa définition de la vertu *chrétienne* et l'usage immodéré qu'il a fait de cette vertu trop rigoureuse furent sans doute des palliatifs employés dans cette intention. Mais il a présenté quelquefois son affectation de vertu sous une forme plus insidieuse encore que celle de la pure mystique chrétienne, parce qu'elle était peut-être moins incroyable de sa part : et cette formule reprise par d'autres moralistes, plus sincères assurément que lui-même, était destinée à tenir une place considérable dans le mouvement des idées de son temps. Il a pour ainsi dire sécularisé et dégagé de la considération du salut éternel cette vertu d'abnégation dont il se prétendait le défenseur, afin de pouvoir la prêcher désormais aux peuples aussi bien qu'aux individus. Et, après avoir posé une égalité retentissante entre les vices des particuliers et la prospérité matérielle des nations, il a prétendu que cette démonstration tendait non pas à réhabiliter le vice, en considération de ses résultats avantageux, mais, tout au contraire, à déconseiller les ambitions de richesse et de puissance nationales, puisqu'elles ne pourraient être réalisées que par le *mal*.

On lit en effet avec surprise, aux dernières lignes de l'*Essaim murmurant,* que les abeilles étant privées désormais de leur lustre par leurs scrupules vertueux, « il ne leur reste de leur ancienne félicité que le *contentement et l'honnêteté.* » C'est beaucoup en vérité, et cette conclusion modérée, presque approbatrice, étonne après les dures railleries qu'on a lues auparavant sur la conduite de ces malencontreux insectes. La Fontaine s'est-il donc avisé de montrer ses grenouilles satisfaites sous le règne de la grue déléguée par l'Olympe à leur gouvernement? L'apologue de notre Champenois n'aurait plus dès lors aucun sens. — Celui de Mandeville se termine de façon ambiguë : « Le vice, dit-il, est aussi nécessaire dans un État florissant que la faim est nécessaire pour nous obliger à manger. Il est impossible que la vertu seule rende jamais une nation célèbre et glorieuse. Pour faire revivre l'heureux siècle d'or, il faut absolument, outre l'honnêteté, reprendre le *gland* qui servait de nourriture à nos premiers pères. » Nul conseil n'est ici proposé, comme on le voit; une alternative est simplement posée et l'on reste une fois de plus dans le doute sur celle de ces deux décisions opposées que condamne l'ironie à double face de l'auteur.

Mais déjà sa *Préface* de 1714 est bien autrement explicite : on y lit en propres termes (1) : « Si, mettant à part toute grandeur mondaine et toute *vaine* gloire, on me demandait où je crois que les hommes jouiraient le plus vraisemblablement d'un *bonheur véritable*, je répondrais aussitôt que c'est dans une petite société tranquille, où

(1) *Fable,* I, xix.

les habitants, contents du produit des terres qu'ils cultivent, ne seraient ni enviés, ni honorés par leurs voisins. Je préférerais sans hésiter ce commerce délicieux à celui d'une multitude qui se distinguerait par ses richesses et par son pouvoir. » — Voilà une autre sorte de félicité vraiment que celle dont jouissait tout d'abord l'Essaim de la fable, *tranquille* lui aussi grâce au règne de tous les vices, et favorisé par une *heureuse* abondance, telle « qu'on ne pouvait rien ajouter à son *bonheur*. » Pourquoi donc soudain préférer la seconde fortune après avoir peint la première sous des couleurs aussi flatteuses? Nous voilà pour ainsi dire transportés déjà sur les rives du Léman, dans l'atmosphère idyllique de la *Nouvelle Héloïse*.

Et voici qui nous rapproche davantage encore de Rousseau. La conclusion des *Recherches sur la Société* (1) précise le rôle du *mal* dans le progrès des *arts et des sciences*, en sorte qu'on croirait lire par avance un sommaire du célèbre *Discours* couronné par l'Académie de Dijon : « A présent, je me flatte d'avoir démontré que ni les qualités qui forment les liaisons d'amitié, ni les affections naturelles à l'homme, ni les vertus réelles qu'il est capable d'acquérir par la raison, ni le renoncement à soi-même ne sont point le fondement de la société. C'est ce que nous appelons le *mal* dans le monde, soit moral, soit physique, qui est le grand principe pour rendre les créatures sociables. C'est cela seul qui est la solide base, la vie et le soutien de tous les métiers, de tous les commerces et de toutes les occupations des hommes, sans exception.

(1) *Fable*, II, 215.

C'est là que nous devons chercher la véritable origine de tous les arts et de toutes les sciences. En sorte que si le Mal cessait (1), la Société serait par là même troublée, si elle n'était pas renversée de fond en comble. »

N'aperçoit-on pas en cet endroit la source où puisa Jean-Jacques, mais aussi, par anticipation, la réfutation de sa critique excessive? Il va venir, en effet, cet homme éloquent qui, plus sincèrement que Mandeville, fera profession de renoncer aux prestiges des capitales pour retourner à la simplicité champêtre des bourgades et des campagnes. Parmi les mobiles complexes qui porteront Rousseau à mettre tardivement en relief sa personnalité, si représentative de celle de ses contemporains, et ses convictions, si prodigieusement contagieuses, il faut compter au premier rang, — nous le montrerons, — la lecture de la traduction française de la *Fable des Abeilles* (2).

Les *Dialogues* qui terminent ce livre proposent encore une fois une solution assez rousseauiste du problème social, bien que l'auteur laisse toujours à sa pensée une expression dubitative et comme interrogatrice. L'*Essaim murmurant*, dit-il (3), a montré que, si le bonheur de la Nation consiste dans l'Opulence, dans le Pouvoir, dans la

(1) Attaqué sur cette opinion subversive, comme Rousseau le sera plus tard à son tour, Mandeville explique assez confusément le mot *mal* par *défaut* ou *besoin*. (*Fable,* II, 251.) Au lieu de prendre franchement l'attitude de Jean-Jacques et de répudier Arts et Sciences au nom de la vertu agreste, il avoue que le *Bien* est sorti du Mal en ce cas. Ce n'est point de la sorte que parle la conviction sincère.

(2) Adam Smith a fort bien aperçu le lien qui unit Mandeville à Jean-Jacques; mais il en veut faire celui d'une étroite parenté. C'est bien plutôt, au fond, celui d'un antagonisme à peine déguisé. (Voir sa lettre au rédacteur de l'*Edinburgh Review,* à propos du *Discours sur l'inégalité.*)

(3) *Fable,* III, 132.

Gloire et dans la Grandeur mondaine, on ne saurait parvenir à cette félicité sans accepter pour rançon l'Avarice, la Prodigalité, la Vanité, l'Envie, l'Ambition et autres vices semblables. La question est alors « si l'on doit rechercher cette félicité à ce prix et s'il est permis de souhaiter des choses dont on ne saurait jouir sans que le gros de la Nation soit corrompu. C'est cette opinion que l'auteur de la *Fable expose à l'examen* des *chrétiens* et de tous ceux qui font profession d'avoir renoncé au monde, à sa pompe et à sa vanité ». Ici l'ironie semble percer de nouveau et davantage encore dans le trait suivant. Horace demandant en effet : « Comment paraît-il que l'auteur s'adresse à ces personnages? », Cléomènes riposte avec son flegme de pince-sans-rire accompli : « D'où cela paraît? De ce qu'il a écrit en anglais, et publié son livre à Londres. »

Il faut donc terminer bon gré mal gré par un point d'interrogation l'étude de l'énigmatique figure morale qui fut celle de Mandeville. Il n'est pas plus facile de marquer sûrement le véritable objet de son ironie lorsqu'il prêche l'abnégation aux peuples que lorsqu'il la conseille aux individus. A l'en croire, c'est quand il magnifie les avantages temporels du vice qu'il serait ironique (1). Mais il faut avouer qu'il le paraît bien davantage dès qu'il entonne les louanges de la vertu austère. Lisons par exemple, dans les *Remarques* sur *l'Essaim murmurant*, cette peinture de la Salente fortunée que serait une société ennemie du vice (2) : « Supposons des citoyens sociables, bons, aimables, honnêtes et sincères. Leurs

(1) *Fable*, I, v et vi.
(2) *Id.*, I, 226.

vertus ne feront pas le moindre tort au public. Ils peuvent donc être aussi heureux qu'il leur plaît. Mais privés des *arts* et des *sciences*, ils ne peuvent être tranquilles qu'aussi longtemps que leurs voisins les laisseront jouir de leur innocent repos. Ils doivent nécessairement être pauvres, ignorants et presque entièrement destitués de ce que nous appelons les douceurs de la vie. Un justaucorps simple, une nourriture passable, voilà tout ce que leurs vertus cardinales les engagent à se procurer. Des plaisirs *indolents*, une *stupide* innocence, voilà ce que vous trouverez parmi eux. Comme vous n'aurez pas à craindre les vices éclatants, aussi ne devez-vous pas y chercher des vertus brillantes. Jamais l'homme ne s'anime avec tant de vigueur que lorsqu'il est excité par ses désirs... Sans l'influence des passions, cette lourde machine est semblable à un vaste moulin dans un moment de calme ». La comparaison de cet inerte moulin a de quoi nous éclairer sur l'objet réel de l'ironie de Mandeville (1). Assurément, ce n'est pas cette métaphore que choisirait par instinct un partisan sincère des « vertus cardinales » et de l'*aurea mediocritas*. Car, après tout, un moulin est fait pour agiter ses bras dans l'espace. Notre médecin philosophe nous laisse donc entendre clairement en ce lieu que la Nature humaine veut sentir souffler dans ses ailes le vent des

(1) Mandeville établit quelque part une longue comparaison entre les pages ambiguës de son *Essaim murmurant* et celles qui pourraient être consacrées par un réformateur entreprenant à la barbare coutume de la mutilation des chanteurs. Les « sopranistes » étaient alors à l'apogée de leur faveur, et Farinelli venait de révolutionner Londres. « Cet ironiste ne feindrait, dit-il, de mettre en relief l'heureuse action de la castration sur les cordes vocales que pour mieux faire comprendre à quel prix cette gloire frivole est payée par le patient. » Soit, mais pour que ce plaisant fût compris, encore ne devrait-il pas paraître trop sincère dans son enthousiasme pour les musiciens de la Chapelle Sixtine!

passions ou des *vices*, — de la Volonté de puissance pour parler plus net, ou de l'impérialisme rationnel, — afin de remplir sans lacunes son destin de mouvement, de travail et de progrès.

Écoutons encore la conclusion d'Horace, lorsqu'il se rend enfin aux arguments de Cléomènes, le défenseur attitré de la *Fable des Abeilles* (1) : « J'abandonne, dit-il, mon système favori (celui de lord Shaftesbury). Vous m'avez convaincu que, si tous les hommes avaient été naturellement humbles, *bons* et vertueux, il n'y aurait eu dans le monde ni tumultes, ni intrigues, ni cette variété, ni cette *beauté* qu'on y remarque aujourd'hui. » Rousseau, en ses rares instants de lucidité complète, tiendra à peu près le même langage. Mais, pour sa part, il a fourni quelques gages de son affection réelle à l'égard d'une vie sans tumultes ni intrigues; en sorte qu'on le croit plus volontiers sur parole lorsqu'il déclare préférer la paix indolente qui naîtrait de la Bonté naturelle, à la variété, à la Beauté que produisent le Désir du pouvoir et l'Instinct pour la souveraineté. On n'en peut pas dire autant de Mandeville, et l'on reste donc jusqu'à la fin perplexe quant à la tendance véritable de ce curieux document de la littérature morale qui s'appelle la *Fable des Abeilles*.

(1) *Fable*, IV, 113.

CHAPITRE V

LE PROGRAMME SOCIOLOGIQUE DE KANT

Lorsque Kant est venu résumer, par l'effort de sa lucide raison, le travail intellectuel du dix-huitième siècle, et concilier tant bien que mal le rationnalisme de l'Encyclopédie avec le mysticisme de Jean-Jacques, il a conclu dans le sens de Mandeville, car il a tracé, plus clairement et avec une franchise plus grande que l'auteur de la *Fable des Abeilles*, le programme d'une sociologie impérialiste rationnelle. — C'était à l'heure la plus brillante de sa carrière intellectuelle. Enfin tiré de pair par sa *Critique de la Raison pure*, il était sollicité par son école naissante d'en appliquer les principes féconds à l'interprétation de l'Histoire. Il écrivit alors à quelques semaines de distance (1784) ces deux essais si remarquables : le *Programme d'une Histoire universelle écrite en vue du Cosmopolitisme*, et la réponse à cette question : *Qu'est-ce que la Philosophie des lumières?* (*Aufklaerung*).

Le premier de ces petits ouvrages a de quoi nous intéresser particulièrement. En février 1784, les gazettes de Gotha avaient imprimé cette note : « Une idée chère à M. le professeur Kant, c'est que la raison dernière du genre humain est l'élaboration d'une constitution d'état accomplie. Il souhaiterait qu'un historien philosophe entreprît de nous donner une histoire universelle conçue

dans ce sens, qu'il nous montrât jusqu'à quel point l'humanité s'est approchée ou éloignée de ce but à ses différentes époques, et ce qui reste encore à faire pour y parvenir. » — Kant supposa que cette nouvelle avait pour origine une de ses conversations avec quelque savant de passage à Kœnigsberg, et il s'expliqua sur les vues qu'on lui avait prêtées dans le *Programme d'une Histoire universelle écrite en vue du Cosmopolitisme*.

Il y pose et démontre neuf thèses successives, dont nous retiendrons seulement quelques-unes. Toutes les dispositions naturelles d'une créature, dit-il en débutant, sont destinées à être développées parfaitement; mais, tout au moins sur notre planète, c'est dans l'*espèce* et non dans l'*individu* que ce développement parfait doit s'accomplir. L'individu est doté en effet d'une existence trop courte et d'une trop brève expérience pour qu'il puisse espérer de parvenir à sa fin naturelle par son propre effort. — D'autre part, la Nature a voulu que l'homme tirât de son fonds tout ce qui dépasse en lui l'ordonnance purement mécanique de son existence animale, et n'obtint nulles félicités ou perfections que celles dont il s'est rendu maître en personne, indépendamment de l'instinct, par l'effort de sa propre Raison.

Or, le moyen dont la Nature fait usage pour réaliser le développement de toutes les dispositions qu'elle a fournies à ses créatures humaines, c'est l'*antagonisme* de ces dispositions dans le sein de la société, — antagonisme qui doit devenir à la fin la cause de leur ordonnance parfaite. — Et, brièvement, mais avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, Kant adhère en ce lieu au point de vue de Mandeville. La paresse, dit-il, n'est vaincue chez l'homme

que par la soif de l'*honneur*, de la *domination*, de la *possession (Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht)*, par le désir de se *procurer un rang* parmi ses semblables (1). De là seulement procèdent le progrès et l'extension des lumières *(Aufklaerung)*. Otez l'antagonisme, et les hommes mèneront dès lors une vie de bergers d'Arcadie assez semblable à celle de leurs moutons : véritable bétail humain, ils se montreront désormais incapables d'atteindre la fin qui leur est assignée en tant que créatures raisonnables. « Merci donc à la Nature, clame le paisible bourgeois de Kœnigsberg, pour la discorde, la vanité avide de concurrence, le *désir* insatiable d'avoir et de *commander* ». Voilà donc le Désir du pouvoir de Hobbes, et l'Instinct pour la souveraineté de Mandeville établis dans tous leurs droits psychologiques et moraux.

En effet, sur cette psychologie impérialiste, Kant ne tarde pas un instant à édifier d'une main ferme les assises d'une morale rationnelle. « Le grand problème de l'humanité, dit-il, est de constituer une *société civile* administrant universellement le droit, respectant l'*antagonisme*, seul principe de progrès, et fournissant néanmoins à chacun une liberté qui n'entrave point celle des autres. Tel est le plus haut devoir que la Nature impose à l'espèce humaine. » Et, en cet endroit, Kant croit devoir insister encore sur la fécondité de l'antagonisme dans une belle comparaison prédarwinienne avec les arbres de la forêt. « Par cela même que chacun cherche à prendre au voisin l'air et le soleil, les arbres d'une forêt se contraignent réciproquement de chercher l'un et l'autre au-dessus de

(1) Kant, *Werke*, édition Hartenstein, IV, 147.

soi-même, et reçoivent de cet effort une croissance élégante et droite; tandis que ceux qui poussent leurs branches sans nulle contrainte, parce qu'ils naquirent sur le sol libre, isolés les uns des autres, ceux-là grandissent rabougris, obliques et recourbés (1) ».

Ainsi, l'*insociabilité* — c'est le nom que Kant donne au Désir du pouvoir comme s'il voulait, après Mandeville, protester contre la *sociabilité* illusoire qu'invoqua Shaftesbury — est obligée par elle-même de se discipliner, de se conformer à la Raison. Elle s'y efforce donc, mais il faut avouer que ce problème de la constitution sociale accomplie, — de la *Justice* et de l'*An-archie*, comme dira ce Proudhon par l'entremise duquel Kant est vraiment le grand-père de l'anarchisme théorique — est le plus difficile de tous ceux que la Nature a posés devant sa créature raisonnable. Sa solution réclame des vues justes, de l'expérience et de la bonne volonté; il sera certainement résolu le dernier de tous. Bien plus, il est permis de croire, ajoute Kant, que la Nature ne nous demande en ceci qu'une *approximation*. — Admirable modération, n'est-il pas vrai? Elle écarte les chimères de l'utopie, pour s'en tenir à un prudent évolutionnisme.

Une réforme préalable doit tout d'abord retenir l'attention de l'humanité dans sa marche vers la Constitution civile accomplie qui est la tâche assignée à son effort : c'est l'établissement d'une paix durable entre les nations. Kant ne nie point que la guerre ait été une forme utile parfois de l'antagonisme primordial. Il estime toutefois qu'elle doit céder aujourd'hui devant d'autres méthodes

(1) Kant, *Werke*, IV, 148.

de lutte. Que servirait, en effet, qu'une nation eût travaillé consciencieusement à préparer dans son propre sein les assises de la Constitution idéale, si elle devait être demain privée de son indépendance et de sa culture par les armes de quelque barbare voisin. — Il faut que les peuples sortent enfin de l'état de nature qui régit encore leurs relations actuelles : il importe qu'ils sentent au-dessus d'eux, aussi bien que les citoyens dans le sein de la société civile, un tribunal souverain, *Fœdus amphictyonum*, et une force répressive, capable de contenir leurs instincts irraisonnés. Saint-Pierre et Rousseau furent excessifs dans la forme, lorsqu'ils traitèrent de la paix perpétuelle : ils avaient néanmoins raison dans le fond. — On le voit, le caractère sainement, prudemment pacifiste de l'Impérialisme rationnel est ici marqué de main de maître!

De semblables perspectives d'avenir, concède Kant, pourraient être à bon droit traitées de millénarisme *(chiliasmus)* philosophique! Sont-elles pourtant tout à fait chimériques? Ce serait le bienfait d'une histoire universelle écrite *en vue du cosmopolitisme* que d'établir qu'elles ne le sont point, que l'histoire de l'Humanité est la *réalisation d'un plan caché de la Nature*, désireuse d'édifier peu à peu la Constitution civile accomplie. Pour nous en convaincre, ce courageux historien philosophe devra montrer que l'Humanité est dans la bonne voie rationnelle, qu'elle y a réalisé quelque progrès, qu'elle a répandu les lumières *(Aufklaerung)*, et qu'elle a su augmenter déjà la somme du bien-être et de la liberté de ses membres. Traiter l'histoire de la sorte, c'est non seulement une œuvre possible, mais c'est encore une œuvre

pie; n'est-il pas aussi utile de démontrer la sagesse de la Création dans la créature raisonnable que dans la créature dépourvue de raison, ainsi qu'on se contente le plus souvent de le faire? — Au surplus, cette histoire philosophique ou philosophie de l'histoire ne rendra pas superflues les études des historiens spécialistes, puisqu'elle s'appuiera sur leurs travaux de détail. Seulement, remarque Kant, ces travaux d'érudition s'accumulent aujourd'hui de telle sorte que la postérité sera vraisemblablement découragée d'y recourir. Elle n'en gardera que ce qui intéresse l'expérience sociale dans son ensemble, la morale, et le progrès vers le cosmopolitisme millénaire!

Pages bien remarquables en vérité! Le mysticisme moral de l'auteur y demeure encore au second plan de sa pensée, et n'en trouble guère la saine inspiration utilitaire. Un sage rationnalisme parle seul à son oreille, tandis que Jean-Jacques, son séducteur fallacieux, se tait presque au fond de sa mémoire. — Il renonce toutefois à s'avancer davantage sur la voie dont il vient d'indiquer la direction et le terme. Parvenu dès lors à l'âge de soixante ans, il ne se juge nullement préparé par ses études antérieures à fournir par lui-même ne fût-ce qu'une ébauche de l'Histoire universelle dont il appelle de ses vœux la naissance. Il se contentera d'en avoir suggéré l'idée à quelque autre. « Laissons, dit-il modestement, laissons la Nature produire encore après Keppler, après Newton, l'homme prédestiné qui ne sera point inégal à une si vaste tâche! » Nouveau Jean-Baptiste, il semble donc se contenter du rôle d'annonciateur et de précurseur.

Le Messie dont il appelait de ses vœux la venue, on

pourrait presque dire que ce fut Hegel! C'est en effet une inspiration déjà toute hégélienne qui anime ce programme d'une philosophie de l'histoire. Un kantien qui serait, par vocation, un historien généralisateur, telle est à peu de chose près la définition du grand penseur souabe. Que les annales du genre humain soient la réalisation d'un plan caché de la Nature en vue d'établir le règne de la Raison par le jeu des forces antagonistes, c'est tout l'essentiel de l'hégélianisme. Le tort de Hegel fut de tourner décidément au mysticisme la belle confiance de Kant dans les destinées rationnelles de l'Humanité; il a conçu en effet son *Geist*, la Raison, l'Esprit, le Progrès, comme une sorte de divinité autonome, marchant vers le mieux quels que soient les gestes des hommes. Il a montré indépendante des volontés et des efforts individuels, c'est-à-dire pleinement automatique en somme, l'allure de cette divinité factice. Il n'a pas même conçu que le genre humain pût rétrograder dans son ensemble, ce qui arriverait pourtant sans nul doute, s'il se montrait mal inspiré dans ses calculs d'avenir et sacrifiait la prospérité de demain à la jouissance d'aujourd'hui. Car l'histoire naturelle nous apprend qu'il est des espèces en régression marquée, et que le progrès n'est nullement la loi universelle des êtres. — L'illusion hégélienne devait naître d'ailleurs dans le temps où l'individualisme, triomphant des entraves traditionnelles, développait les immenses résultats de son activité féconde. Le succès a son ivresse; mais l'ivresse est toujours un danger; le mysticisme hégélien du progrès automatique a donc appuyé le romantisme social dans son optimisme psychologique imprudent, dans sa croyance à la bonté naturelle d'une

race si assurément élue par le dieu de l'évolution progressive.

Après Hegel, Auguste Comte, qui connaissait peu le kantisme, a goûté pourtant le *programme d'une histoire universelle;* et ses disciples l'ont donné audacieusement pour l'historien rêvé par le maître de Kœnigsberg, pour l'Homme providentiel prévu par cet opuscule lumineux (1). Mais le positivisme, qui renferme tant d'éléments sains, côtoie de bien plus près encore que l'hégélianisme les écueils du mysticisme romantique où vint s'échouer enfin la raison de son fondateur. Au surplus, que l'homme prédestiné ait ou non répondu déjà à l'appel de Kant, la morale impérialiste rationnelle dont il devait préparer les voies par son travail historique sera une œuvre collective. Contentons-nous d'y apporter notre pierre et de lui susciter à notre tour des ouvriers de bonne volonté.

Parvenu au terme de cette étude sur les pressentiments d'impérialisme rationnel qu'il est permis d'apercevoir chez certains penseurs modernes, nous ferons remarquer une fois de plus que la morale qui pourrait, à notre avis, former le corollaire de cette vue sociologique nouvelle, n'aurait nulle prétention à être sans précédents quant à son essence. La nouveauté absolue en morale est signe de l'erreur. Il n'est plus permis à une thèse sociale d'être sans antécédents historiques, disait Proudhon dans sa *Création de l'ordre*. « Vos précurseurs? vos ancêtres? Montrez-nous le degré de parenté qui vous lie à la société actuelle? » — Et certes, l'Immoralisme, c'est-à-dire l'inno-

(1) Voir Littré, *Auguste Comte,* p. 83.

vation, la réforme en morale ne seront jamais salutaires qu'à dose homéopathique; la tradition demeurant l'autorité la plus haute en matière éthique.

Il nous paraît, quant à nous, que la morale impérialiste rationnelle qui conseille de *subordonner raisonnablement sa puissance* parle le même langage que la morale stoïco-épicurienne qu'élabora l'expérience de l'antiquité classique parvenue à la maturité de son âge : morale qui fut recueillie et mise à la portée des humbles par les premiers Pères de l'Église, les Basile, les Chrysostome, les Jérôme, les Augustin (1), et que le christianisme naissant sut vivifier par une admirable mise en œuvre des puissances sentimentales de l'âme humaine. Cette morale éternelle a toujours été édifiée d'instinct par ses ouvriers de génie sur les fondements de la nature humaine véritable. Et comment sans cela fût-elle restée debout un instant seulement? — Il est permis toutefois d'en mieux explorer aujourd'hui par la raison les assises psychologiques réelles, afin de l'entretenir, de la réparer et de l'amplifier au besoin dans le sens de son plan initial. Et rien n'est plus opportun qu'un semblable effort, au cours de notre âge romantique et mystique (quoi qu'il en pense), en morale plus qu'en toute autre chose peut-être.

L'œuvre de la génération virile qui préside aux destinées naissantes du vingtième siècle doit être d'écarter enfin les chimères issues d'une passagère exaltation morbide, de s'appuyer à nouveau, sans étroitesse ni pusillanimité du cœur, sur la tradition des âges plus sains et plus forts, de répudier en un mot l' « égotisme » patholo-

(1) Saint Augustin souhaitait qu'Épictète fût parmi les élus, *consortes vitæ æternæ*.

gique et le mysticisme incoercible qui forment le fond de la morale romantique, — aujourd'hui plus que jamais arrogante sous des noms d'emprunt, — afin d'en développer par contre les trop fragiles velléités stoïciennes dans le sens de l'individualisme, de l'utilitarisme, et de l'Impérialisme *rationnels*.

Il sera d'ailleurs loisible d'élargir autant qu'il est nécessaire le sens usuel trop étroit du mot d'Impérialisme. L'Impérialisme individuel sans réflexion ni restriction, qui est la première suggestion de la nature, doit en effet s'effacer par utilitarisme bien entendu devant l'impérialisme des groupes, traditionnels ou contractuels ; et celui-là, à son tour, doit tendre, suivant le vœu de Kant, vers un Impérialisme humain, qui sera la domination de l'Humanité sur la Nature, désormais soumise jusque dans ses plus secrètes puissances, à la loi de son plus puissant rejeton. Il faut que la lutte contre le romantisme moral et la culture d'un néo-stoïcisme ou impérialisme rationnel forment demain le programme d'action des esprits de bonne volonté.

PREMIÈRE PARTIE

L'IMPÉRIALISME PLÉBÉIEN
AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Le dix-huitième siècle a vu l'avènement d'une classe sociale que la féodalité de conquête avait tenue écartée du gouvernement de la chose publique durant les premiers siècles du moyen âge, mais qui, depuis longtemps déjà, marchait d'un pas sûr à l'assaut de privilèges chaque jour moins efficacement défendus par l'épée. Le *peuple* a conquis le pouvoir vers la fin de cette période historique, et tout d'abord, comme il était naturel, l'a remis entre les mains de son élite intellectuelle, lentement dégagée par sélection de sa masse, la bourgeoisie petite et grande.

Cet impérialisme plébéien, encore dépourvu d'expérience, a d'abord écouté — non sans profit pour son succès immédiat peut-être, — la prédication guerrière d'un prophète mystique dont l'influence persistante est devenue un danger au lendemain du triomphe de ses clients dès qu'il s'est agi non plus d'emporter d'assaut

des positions mollement défendues d'ailleurs, mais d'organiser la conquête conformément aux conseils de la raison.

Notre temps a cessé de considérer Rousseau comme visité à l'improviste dans sa vieillesse par une cruelle maladie cérébrale; conséquence de ses malheurs de tout ordre et des circonstances funeste de sa vie. Ce fut là sa propre thèse : ce fut même, sans nul doute, sa conviction sincère; et, certes, nul n'était mieux doué que lui pour persuader à son gré les naïfs : « Il est bon que vous sachiez, disait Rulhière à Dusaulx, que Rousseau n'a jamais plus de force que quand il a tort. » — On sait aujourd'hui qu'il fut anormal dès sa jeunesse, et sans cesse « candidat » aux maux de son âge mûr. Nous n'avons point ici le loisir de nous arrêter longuement sur le tempérament mal équilibré qu'il reçut de ses ascendants et d'y souligner comme il le faudrait ce que nous avons nommé et défini ailleurs comme l'*égotisme pathologique* (1). Nous nous contenterons de mettre en relief les deux traits de son caractère qui ont fait de lui le père du socialisme romantique, à savoir : l'orgueil plébéien exalté qui fut le principe de son effort impérialiste mal conscient; et l'émotivité exceptionnelle qui dota cet impérialisme de la formule mystique originale à laquelle il s'est depuis lors si obstinément attaché : la foi dans la *Bonté naturelle* de l'homme.

(1) Voir dans la *Revue des Deux Mondes* des 15 janvier et 1er février 1906, notre étude sur le caractère de Stendhal, l'un des fils spirituels de Rousseau. Sur le tempérament physique et les anomalies mentales de ce dernier, on a récemment publié de nombreux travaux.

I. — Aristocratisme plébéien

Que Rousseau, en dépit de ses protestation d'humilité, peut-être fort sincères, ait été vaniteux au delà de toutes limites, c'est ce que discernèrent rapidement la plupart de ses familiers, bientôt rebutés d'ordinaire par les indélicatesses de tout ordre auxquelles l'entraînait malgré lui le dérangement de ses facultés cérébrales. « Parlez de lui sans cesse entre vous, disait Grimm, même en sa présence, et ne soyez point dupe de l'humeur qu'il vous en marquera. » « Un Satan d'orgueil », ainsi le nommait Collé, qui ne l'aimait guère, cependant que d'Alembert expliquait sans hésiter les folles suspicions de son ancien ami à l'égard de David Hume par une déception d'amour-propre. « Il y a dans la drôle de lettre de ce joli petit homme, comme vous l'appeliez autrefois, une phrase à laquelle vous n'avez peut-être pas fait autant d'attention qu'elle le mérite; c'est que le public, qui avait d'abord été fort amoureux de lui, commença bientôt à le négliger. Voilà ce qui le fâche véritablement, et il s'en prend à qui il peut. Vous vous êtes chargé de montrer l'ours à la foire; sa loge, qui d'abord était pleine, est bientôt restée vide : et l'ours vous en rend responsable (1). »

Jean-Jacques a porté du premier coup à son apogée cette vanité significative qui est demeuré le cas de

(1) Voir la lettre à Hume du 4 août 1766, citée par le marquis de Ségur dans son livre sur *Julie de Lespinasse*, p. 245.

quelques gens de lettres, ses fils spirituels. Mais, ce qui surtout nous intéresse au point de vue de l'impérialisme plébéien; c'est que cette faiblesse l'entraîna à donner non seulement son talent et sa moralité comme exceptionnels, mais encore à présenter son origine modeste et la situation sociale effacée que le sort lui avait assignées comme les plus flatteuses dont il fût possible de se glorifier. Tel est souvent le secret de ses apologies de la vie savoyarde ou vaudoise; telle la raison de sa sympathie pour la constitution de sa ville natale, revue et corrigée d'ailleurs par son imagination complaisante. Telle est enfin l'origine du passage si curieux de la *Dédicace* du *Discours sur l'inégalité*, où nous le voyons se parer de son humble extraction avec autant de complaisance que ces ducs et pairs — dont il goûtera plus tard les prévenances avec délices — pouvaient eux-mêmes se vanter de leurs ancêtres croisés. « Je ne me rappelle point sans la plus douce émotion la mémoire du vertueux citoyen de qui j'ai reçu le jour... Je le vois encore, vivant du travail de ses mains et nourrissant son âme des vérités les plus *sublimes*. Je vois Tacite, Plutaque et Grotius mêlés devant lui avec les instruments de son métier... Tels sont les hommes instruits et sensés dont, sous *le nom d'ouvriers et de peuple*, on a chez les autres nations des idées si basses et si fausses. Mon père, je l'avoue avec *joie*, n'était *point* distingué parmi ses concitoyens; il n'était que ce qu'ils sont tous, et *tel qu'il était, il n'y a point de pays où sa société n'eût été recherchée*, cultivée, et même avec fruit, par les plus honnêtes gens. » Sous le sentiment si respectable qui inspire ces lignes, ne sent-on point percer quelque chose de cet orgueil républicain certes,

mais aussi foncièrement aristocratique et impérialiste, qui animait les Spartiates? Plutarque a dit de ces derniers que, sur la demande de quelque état en décomposition, ils déléguaient parfois un obscur citoyen, pris au hasard dans leurs rangs comme excellent correcteur et réformateur des peuples et des princes vers lesquels il était envoyé. » Jean-Jacques semble réclamer pour les Genevois une semblable prééminence, et, volontiers, il verrait en imagination son père, ou mieux encore lui-même, chargé d'une telle mission réformatrice. Nul n'ayant songé à la lui confier, il se l'est donnée de sa propre autorité.

Il rappelle, dans le même passage, à l'oligarchie de sa ville natale que les plébéiens du faubourg Saint-Gervais se sentent « ses *égaux* par l'éducation, ainsi que par les droits de la nature et de la *naissance;* ses inférieurs par leur volonté seulement ». Au surplus, ces appréciations onctueuses, émises au lendemain de troubles civils fort graves, n'eurent pas le don de plaire aux Magnifiques Seigneurs du Grand Conseil, mieux instruits par l'expérience gouvernementale de la psychologie véritable de leurs concitoyens. Et Jean-Jacques lui-même (1) dut reconnaître qu'il avait embelli la réalité. Frappé, dit-il en manière d'excuses, des conformités qu'il découvrait entre la constitution de gouvernement qui découle de ses principes et celle qui existe réellement dans la République genevoise, il a souhaité de porter s'il se pouvait dans le fond des cœurs l'olive qu'il ne voyait encore que sur les médailles. — Il n'en a pas moins élevé à la

(1) Édition Mussay-Pathay, *Discours*, p. 196.

mémoire de l'horloger Isaac Rousseau un monument assez disproportionné au mérite réel de ce père, fort peu soucieux de ses devoirs.

Voyons encore avec quelle complaisance il savait — tel un hidalgo de la vieille Castille — s'envelopper dans le manteau troué de sa pauvreté d'origine. Un des contradicteurs de son *Discours sur les sciences et les arts* lui posait une objection, en partant de cette hypothèse que le lauréat de l'Académie de Dijon possédât une terre. « Une terre à moi! proteste-t-il alors (1), la terre de Jean-Jacques Rousseau! En vérité, je lui conseille de me calomnier plus adroitement! » Et si on lui représentait que ce n'est point un crime d'avoir une terre, il répondait : « En effet, il *se peut* que ce n'en soit pas un pour d'autres, mais c'en serait un pour moi. » On connaît les violences mal contenues dont est rempli le *Discours sur l'inégalité* — qui montre les riches seuls auteurs du *Contrat social*, si fatal à l'égalité « naturelle » —, et aussi l'article *Économie politique* de l'*Encyclopédie*, où ce même pacte social est résumé en ces termes : « Je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir à condition que vous donnerez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander. » Partout, la docte apparence de ces morceaux théoriques couvre un fonds d'implacable animosité contre les supériorités sociales de tout ordre : car les savants et les littérateurs n'y sont guère plus ménagés que les financiers. L'on n'a pas eu tort d'écrire de ces pamphlets, dont la virulence se dissimule mal sous l'allure philosophique de la déduction, que « la politique

(1) Édition Mussay-Pathay, IV, 137.

y secoue ses torches de feu et qu'on y perçoit comme un écho lointain du tocsin de la guerre sociale ».

Nietzsche, qui connaissait bien Rousseau parce qu'il lui ressemblait par quelques côtés, a vite discerné chez lui, ainsi que dans sa postérité morale, le trait de suffisance plébéienne (1) que nous cherchons à mettre en évidence. Il juge Sainte-Beuve « plébéien au fond, et apparenté au *ressentiment* de Rousseau, donc *romantique*, car sous tout romantisme grogne et *convoite* l'instinct de Rousseau (2)! » Et encore : « Le romantisme français est une réaction *plébéienne* du goût (3). » — Mais ce pénétrant analyste des morales aristocratiques, après avoir fort bien reconnu qu'elles disent toutes : « Nos adeptes sont les *bons* et tout le reste est *mauvais*, » n'a point su voir que l'originalité de Rousseau fut d'oser pour ses frères en extraction cette hautaine déclaration de principe. Chef d'un nouveau mouvement de révolte et de conquête, Jean-Jacques s'est empressé de crier aux maîtres de la veille : « *Mauvais* vous-mêmes! Regardez mieux, désormais. C'est nous qui sommes les *bons* par droit d'origine! » Sa mission historique fut de recueillir l'idée de *Bonté naturelle* qu'il trouvait dans l'opinion de son temps, appliquée à l'homme sauvage et primitif ou, tout au plus, aux bergers de la fiction romanesque, et d'en transporter hardiment le bénéfice à l'homme plé-

(1) Les raffinés sentaient par instinct dans Rousseau un esprit d'une autre formation que la leur, et Buffon disait de lui avec dédain à Hérault de Séchelles : « Il a tous les défauts de la mauvaise éducation; il a l'interjection, l'exclamation en avant, l'aspostrophe. » Péchés véritablement véniels s'il n'avait commis que ceux-là!

(2) *Werke*, XIV, aph. 365.

(3) *Ibid.*, aph. 370.

béien moderne, son propre compagnon de lutte, l'auxiliaire de son impérialisme impatient. Aussi quand il dira : l'homme est bon par nature, il ne pensera qu'indirectement et théoriquement pour ainsi dire, au Caraïbe de la mer équatoriale ; au fond du cœur, il songe aux artisans, confrères d'Isaac Rousseau, et aux paysans, colons des rives du Léman.

II. — Émotivité mystique

Cette assertion audacieuse, il sait la vivifier, l'appuyer, la répandre autour de lui par les prestiges d'un immense talent de forme, et par une communicative émotivité mystique. Démontrer l'excessive sentimentalité de Rousseau et sa complaisance pour les visions de son cerveau si facilement exalté, ce serait en quelque sorte donner à relire ses œuvres complètes. Contentons-nous de sommaires notations. — Hume, qui avait de bonnes raisons pour le connaître, disait de lui qu'il avait peu observé, peu lu, peu réfléchi. « Il a seulement senti durant toute sa vie, et, à cet égard, sa sensibilité est montée à un degré qui passe tout ce que j'ai vu jusqu'ici ; mais elle lui donne un sentiment plus aigu de peine que de plaisir. Il est comme un homme qui serait nu, non seulement nu de ses vêtements, mais nu et dépouillé de sa peau, et qui ainsi au vif, aurait à lutter avec l'intempérie des éléments qui troublent perpétuellement ce bas monde (1). »

(1) Cité par Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II.

Parcourons, pour donner quelque idée du délire habituel de son imagination frénétique, cette page délicieuse des lettres au président de Malesherbes, qui peint la promenade solitaire de l'habitant de l'Hermitage : « Mon imagination ne laissait pas déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d'êtres selon mon cœur, et, chassant bien loin l'*opinion*, les préjugés, toutes les passions *factices*, je transportais dans les asiles de la Nature des hommes dignes de les habiter (1). Je m'en formais une société *charmante*, dont je ne me sentais pas *indigne;* je me faisais un siècle d'or à ma fantaisie, et remplissant ces beaux jours de toutes les scènes de ma vie qui m'avaient laissé de doux souvenirs, et de toutes celles que mon cœur pouvait désirer encore, je m'attendrissais jusqu'aux larmes sur les *vrais* plaisirs de l'humanité ; plaisirs si délicieux, si purs et qui sont désormais si loin des hommes ! » On pressent déjà de quelle espèce sera la *vérité* qui sortira de semblables exercices spirituels ; une vérité de songe et des conseils de fumeur d'opium.

Voici, d'autre part, la description que les *Confessions* donnent du fantasme favori auquel s'est complu l'imagination déréglée de Rousseau, empressé à cultiver son rêve enchanteur avec tout le soin qu'un mystique expérimenté apporte à se préparer les délices de l'extase : « L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels me jeta dans le pays des chimères... Dans mes continuelles extases, je m'enivrais à torrents des plus délicieux sentiments qui

(1) Il écrit peu auparavant : « A huit ans, j'avais lu tous les romans, ils m'avaient fait verser des seaux de larmes avant l'âge où le cœur prend intérêt aux romans. De là se forma dans le mien ce goût héroïque et romanesque qui n'a fait qu'augmenter jusqu'à présent et qui acheva de me dégoûter de tout, hors de ce qui ressemblait à mes *folies*. »

soient jamais entrés dans un cœur d'homme. Oubliant tout à fait la race humaine, je me fis des sociétés de créatures parfaites, aussi célestes par leurs vertus que par leur beauté, d'amis sûrs, tendres et fidèles, tels que je n'en trouvai jamais ici-bas. Je pris un tel goût à *planer ainsi dans l'empyrée* au milieu des objets charmants dont j'étais entouré, que j'y passais les heures, les jours sans compter, et, perdant le souvenir de toute autre chose, à peine avais-je mangé un morceau à la hâte, que je brûlais de m'échapper pour courir retrouver mes bosquets. Quand, *prêt à partir pour le monde enchanté*, je voyais arriver de *malheureux mortels* qui venaient me retenir sur la terre, je ne pouvais ni modérer, ni cacher mon dépit; et n'étant plus maître de moi, je leur faisais un accueil si brusque qu'il pouvait porter le nom de brutal. »

Au temps de l'Hermitage, à l'heure de son amour extravagant pour Mme d'Houdetot et de la méditation de l'*Héloïse*, un élément érotique, très marqué, et nettement avoué par Rousseau lui-même (1), entrait dans les condiments de ce rêve éveillé. Les *Dialogues*, œuvre de vieillesse, lui prêtent une teinte plus apaisée (2) : « Figurez-vous un monde semblable au nôtre, et néanmoins tout différent. La Nature y est la même que sur notre terre, mais l'économie en est plus sensible, l'ordre en est plus marqué, le spectacle plus admirable. Les formes sont plus élégantes, les couleurs plus vives, les odeurs plus suaves, tous les objets plus intéressants. Toute la nature

(1) Édition Mussay-Pathay, II, 231. Il semble faire allusion au même ordre de rêveries vers le début des *Confessions*, à propos de ses étranges relations avec la petite Mlle Goton, dont il se souvient « souvent beaucoup trop pour un vieux fou ». (*Ibid.*, I, 37.)

(2) Édition Mussay-Pathay, XVI, 51.

y est si belle, que sa contemplation, enflammant les âmes d'amour par un si touchant tableau, leur inspire, avec le désir de concourir à ce beau système, la crainte d'en troubler l'harmonie ; et de là naît une *exquise sensibilité*, qui donne à ceux qui en sont doués des jouissances immédiates inconnues aux cœurs que les mêmes contemplations n'ont point *avivés*. Les passions y sont, comme ici, le mobile de toute action, mais plus vives, plus ardentes, *ou seulement plus simples et plus pures*, elles prennent par cela seul un caractère tout différent. Tous les premiers mouvements de la nature sont bons et droits : ils tendent le plus directement qu'il est possible à notre conservation et à notre bonheur. » Remarquez cet « ou seulement » qui unit deux membres de phrases à peu près contradictoires. Mais chacun sait au surplus que les contrastes s'accordent le mieux du monde dans le rêve. Et c'est bien dans le rêve mystique qu'a été conçue et formulée pour la première fois la psychologie romantique (1). — Rousseau est devenu vers la fin de sa vie si familier avec les acteurs ordinaires de son hallucination délicieuse, qu'il les a baptisés « nos habitants » dans ses *Dialogues*, et les désigne sans cesse par cette périphrase pleine de bonhomie.

(1) Il est curieux de comparer cette conception de la passion à celle de Mandeville, le psychologue de l'Instinct pour la souveraineté : « Si une fois ce principe *désintéressé* était universellement pratiqué, on verrait changer entièrement toute la scène de la société : tout ce qu'on remarque aujourd'hui disparaitrait. Cet instinct pourrait fort bien être d'usage dans *un autre monde*, où l'on aurait suivi un *système* tout à fait différent. A la place de la légèreté et de l'amour excessif pour le changement et pour la nouveauté, on y verrait régner une constance universelle que la sérénité d'un esprit content de son sort conserverait parmi des *créatures* qui auraient des appétits différents des nôtres. La frugalité serait exempte d'avarice, et la générosité de vanité... etc... » (*Fable des Abeilles*, IV, 112). En effet, Rousseau, poussé par un insatiable désir du pouvoir, mais gêné par celui de ses voisins, a rêvé d'un monde où le principe intéressé serait inconnu.

Nous avons montré, par l'exemple d'un penseur assez proche parent de Jean-Jacques, l'influence qu'un songe fréquent, et né sans doute d'une particulière prédisposition physiologique, peut exercer sur la conception morale du rêveur. Nietzsche n'a-t-il pas écrit : « Ce qui nous arrive en songe, à la condition que cela nous arrive souvent, finit par s'incorporer aux habitudes de notre âme autant que ce qui est advenu en réalité. Nous sommes, de ce chef, plus riches ou plus pauvres ; nous avons un besoin de plus ou de moins, et nous nous voyons enfin dirigés quelque peu par les habitudes de nos rêves à la pleine lumière du jour... Comment l'homme qui a tiré du rêve de semblables expériences et de pareilles coutumes n'en arriverait-il pas enfin à déterminer et à colorer autrement le mot bonheur, appliqué à son état de veille (1)? » Ces paroles, qui se rapportent à des expériences personnelles, pourraient s'appliquer textuellement au rêve éveillé de Rousseau, et à l'influence si considérable que ce rêve exerça sur sa prédication sociale.

Rien de plus malsain au surplus que de semblables complaisances à l'égard de notre psychisme inférieur. Jean-Jacques avoue à Malesherbes quelque chose des réveils pénibles qui suivaient ces débauches de fantaisie sans frein et ces orgies d'imagination emportée dont la « brutalité » à l'égard de ses semblables n'était que la

(1) Voir notre étude sur Frédéric Nietzsche, *Apollon ou Dionysos?* (Plon, 1905, p. 285 et suiv.) Il est frappant que Rousseau cherche à traduire son exaltation mystique par la même image que Nietzsche, celle du *vol plané* au sein de l'empyrée : c'est précisément cette sensation-là que l'auteur de de *Par delà Bon et Méchant* donne comme caractéristique de son rêve le plus ordinaire, et elle est, paraît-il, très fréquente dans les névroses cataleptiques.

moindre conséquence. « Cependant, au milieu de tout cela, je l'avoue, le néant de mes chimères venait quelquefois contrister tout à coup mon âme. Quand tous mes rêves se seraient tournés en réalité, ils ne m'auraient pas suffi. J'aurais imaginé, rêvé, désiré encore. Je trouvais en moi un vide inexprimable que rien n'aurait pu remplir, un certain élancement de cœur vers une autre source de jouissances dont je n'avais pas l'idée et dont pourtant je sentais le besoin. Eh bien, monsieur, cela même était une jouissance, puisque j'en étais pénétré d'un sentiment très vif, et d'une tristesse attirante que je n'aurais pas voulu ne pas avoir ». — Voilà le *Veternus* de Lucrèce, l'*Acedia* (1) des moines du moyen âge, le *Mal du Siècle* ou le *Weltschmerz* des romantiques, fils de Jean-Jacques; en un mot le pôle mystique du romantisme qui s'oppose et se fond tout ensemble à son pôle égotiste, car ce sont deux formes différentes que revêt dans l'homme le secret désir d'absorber en soi toutes choses.

Chez Rousseau, ce besoin irrationnel se satisfait par une communion panthéiste avec la nature, et voici l'effusion suprême, si harmonieuse et si pénétrante dans la forme, qui traduit son extase unitaire. « Bientôt de la surface de la terre, j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas; je me livrais, avec ravissement, à la confusion de ces grandes idées; j'aimais à me perdre

(1) M. Henri Cochin en a donné une bien fine analyse dans son charmant essai sur le *Frère de Pétrarque*. La racine paraît être *a* privatif, et *kédos*, soin, souci : incapacité pour l'action.

en imagination dans l'espace; mon cœur, resserré dans les bornes des êtres, s'y trouvait trop à l'étroit; j'étouffais dans l'univers. J'aurais voulu m'élancer dans l'infini. Je crois que, si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicieuse que dans cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue et qui, dans l'agitation de mes transports, me faisait écrier quelquefois : O grand Être! ô grand Être! sans pouvoir dire ni penser rien de plus ».

Cette page achève de nous révéler un tempérament essentiellement mystique, et destiné à marquer de mysticisme tout ce qu'il touchera. On sait que les pleurs névropathiques dont Rousseau mouille sans cesse les paupières de ses personnages — comme il avait si souvent senti s'en humecter les siennes, — se sont grossis du tribut lacrymal de plusieurs générations suggestionnées par son exemple, jusqu'à former enfin un fleuve d'attendrissement aveugle et facile qui ne s'arrêtera pas même de couler quand 1793 lui fournira le tribut de ses ruisseaux de sang. Nous verrons que la crise extatique de l'avenue de Vincennes, qui fut l'origine de la vocation messianique de Jean-Jacques, présente, toutes proportions gardées, quelques-uns des caractères de l'accès épileptiforme ou de la transe hallucinatoire. Toutefois, la plupart des propensions anormales qu'il avait reçues en héritage ne se développèrent chez lui qu'avec le cours des ans pour aboutir enfin à la folie déclarée de sa vieillesse. Durant sa jeunesse, leur influence ne se fit point sentir de façon trop prépondérante. Ce sont les fruits intellectuels mûris dans sa pensée vers cette heure de sagesse relative, qui ont conquis au prestigieux sophiste

une clientèle innombrable et sans cesse rajeunie par de nouvelles recrues.

III. — L'homme raisonnable par nature. Le *Contrat social*.

La première jeunesse de Jean-Jacques, si décousue, si vagabonde, ne lui laissa guère le loisir de réfléchir sur les questions sociales. Ses séjours auprès de Mme de Warens meublèrent richement son esprit, grâce à l'heureux emploi qu'il sut faire de ses loisirs aux Charmettes ; ils furent même profitables à son cœur, en dépit de l'immoralité de sa situation ambiguë ; et au total le séjour de la paisible Savoie, où les contrastes des situations sociales s'estompaient dans une patriarcale atmosphère, ne nourrit guère en sa pensée que des sentiments paisibles et méditatifs. Son premier contact réfléchi avec la vie active, avec les instables équilibres d'intérêts antagonistes qui forment l'assise mouvante de la civilisation contemporaine, doit être daté de ses années vénitiennes. Là, son caractère foncièrement fantasque et indiscipliné lui ayant suscité une fois de plus avec ses supérieurs hiérarchiques les difficultés que l'on sait, l'aigreur née de cette aventure fit éclore dans son âme des projets de réforme sociale (1) : « La justice et l'inutilité de mes plaintes me laissèrent dans l'âme un germe d'indignation contre nos sottes institutions civiles, où le vrai bien public et la

(1) Édition Mussay-Pathay, II, 75.

véritable justice sont toujours sacrifiés à *je ne sais quel ordre apparent*, destructif en effet de tout ordre, et qui ne fait qu'ajouter la sanction de l'autorité publique à l'oppression du faible et à l'iniquité du fort. » Il assure que, peu auparavant, remarquant les défauts du gouverment si vanté de Venise (1), il venait de concevoir la première idée de ses *Institutions politiques*, ouvrage considérable, dont la méditation l'occupa plus de vingt ans, et dont il finit par donner un simple fragment au public sous le nom de *Contrat social*.

Il est facile d'imaginer quelle nuance les difficultés qu'il traversait alors durent donner à ses réflexions théoriques. La blessure que son amour-propre reçut de ses querelles avec son ambassadeur avait été plus cuisante pour lui qu'elle ne l'eût été pour tout autre, en raison de sa vanité excessive. Et de plus, à une époque, où l'opinion faisait plus brèves qu'aujourd'hui les années de la jeunesse, Rousseau, ayant désormais dépassé la trentaine sans parvenir à jeter les fondements d'une existence stable et d'une carrière normale, allait durant quelque temps sentir et raisonner en déclassé, presque en outlaw. Il en fut ainsi du moins jusqu'au jour où les premiers rayons d'une réputation musicale, et bientôt l'aube éclatante de son illustration littéraire, vinrent poser sur son front une rosée de gloire aussi douce que le baume aux plaies d'un orgueil si longtemps mortifié. Les sentiments de l'impérialisme plébéien le plus âpre et le plus impatient le guidèrent donc sans doute dans ces réflexions politiques initiales dont le *Contrat social*, l'article *Économie politique*

(1) Édition Mussay-Pathay, II, 196.

de l'*Encyclopédie*, et l'*Essai sur l'origine des langues* nous donnent quelque connaissance. Pourtant l'inspiration de ces premiers écrits est assez différente de celle qui dominera dans la plupart des ouvrages postérieurs à la crise de l'avenue de Vincennes (1749), en ce sens que la conviction mystique de la *Bonté naturelle* n'y a point encore sa place; et c'est cette divergence qu'il importe de souligner ici.

Taine a écrit dans une magnifique lettre à Guizot (1), qui renferme la substance des idées développées plus tard dans les *Origines de la France contemporaine* : « Au dix-huitième siècle, on admet que l'homme en soi, l'homme abstrait, l'homme primitif et naturel est *essentiellement bon*, et surtout *raisonnable*. » Formule un peu trop condensée seulement et qu'il est utile d'éclaircir. — Et d'abord, le défaut principal de ce temps qui fut la médiocrité du sens historique, l'a trop engagé à confondre l'homme *abstrait*, c'est-à-dire l'homme social accompli avec l'homme *primitif*, sous le nom générique d'homme de la nature. En outre, la moderne protestation de l'individualisme qui allait sans cesse grandissant vers la fin du moyen âge au sein des races européennes, a revêtu en effet deux formes distinctes : celle de la *Raison naturelle* et celle de la *Bonté naturelle*, qu'il est indispensable de distinguer l'une de l'autre, et qu'il est cependant assez difficile de délimiter nettement, parce qu'elles ont sans cesse mêlé, croisé, enchevêtré leurs suggestions pareillement protestataires et réformatrices.

La première de ces protestations, celle qui se précise

(1) Lettre du 12 juillet 1873, dans le vol. III de la *Correspondance*.

avec Bacon, Hobbes et Descartes, est un effort rationaliste, un appel à la raison humaine; et ce sont ses adeptes qui ont proclamé l'homme *raisonnable* par nature. Certes, si ce mot « par nature » s'applique à une qualité qui existe en germe ou en puissance dans l'homme, qui lui a été donnée à l'origine par la Providence ou par la Nature afin qu'il puisse la développer dans le temps par son effort conscient d'adaptation à la vie sociale, il est vrai de dire que l'homme est raisonnable par nature.

La seconde théorie qui fut mise en avant pour appuyer les instincts de réforme était issue du contact établi vers la Renaissance entre la culture européenne, — déjà fortement individualisée dans ses tendances, — et les civilisations plus primitives que les hardis voyageurs de ce temps découvrirent sur tous les points du globe. Après les récits des explorateurs, ce furent surtout les écrits édifiants des missionnaires, qui firent connaître à nos pères les peuplades exotiques si longtemps ignorées de l'Europe ou défigurées à ses yeux par des fables grossières. Or ces hommes de foi, entraînés au loin par une généreuse inspiration de prosélytisme, regardaient avec bienveillance le troupeau qu'ils avaient pour mission de conquérir ou de conserver à la vérité évangélique. Ils étaient frappés par quelques-unes des heureuses conséquences de discipline sociale et de solidarité instinctive que produit d'ordinaire le semi-communisme des races arriérées ou barbares. Ils fermaient le plus souvent les yeux sur les superstitions, les cruautés, l'impitoyable oppression des individus d'exception qui forment la rançon inévitable de ces avantages et produisent l'immobilité culturale. Et ils offraient donc sans scrupules leurs catéchumènes, jaunes,

rouges ou noirs en exemple à leurs moins maniables concitoyens d'Europe. Les sauvages furent ainsi proclamés et estimés meilleurs que les civilisés. De là naquit l'idée de la *Bonté naturelle de l'homme* (1).

On le voit, autant la conception de l'homme naturelle-

(1) Cette idée était renforcée dans la pensée chrétienne par la croyance à l'état paradisiaque de l'homme avant la chute, tradition qui exprime aussi un regret du passé patriarcal, une aspiration vers le retour de l'âge d'or. M. Boutroux, l'éminent biographe de Pascal, a pu écrire que Jean-Jacques, — peut-être sous l'influence des enseignements piétistes qu'il tenait de Mme de Warens, — présenta simplement comme l'histoire des sociétés humaines une transposition laïque de l'histoire chrétienne de l'âme qui passe successivement par les états de *nature intacte, nature corrompue* et *nature réparée*.

La tendance à transporter la bonté naturelle de l'homme sauvage à l'homme plébéien ne manque même pas dans la tradition chrétienne. Il est un épisode de la vie de Rancé qui jette un jour révélateur sur ce point et semble une aventure de Jean-Jacques. Le réformateur de la Trappe a raconté ce joli trait, quelque peu antérieur à sa conversion définitive : « Il m'arriva un jour de joindre un berger qui conduisait son troupeau dans la campagne et par un temps qui l'avait obligé à se retirer à l'abri d'un grand arbre pour se mettre à couvert de la pluie et de l'orage. Lui remarquant un air qui me parut extraordinaire, et un visage qui faisait voir que la paix et la sérénité de son cœur étaient grandes (il avait soixante ans), je lui demandai s'il prenait plaisir à l'occupation à laquelle il passait ses jours. Il me répondit qu'il y trouvait un repos profond, que ce lui était une sensible consolation de conduire ces animaux simples et innocents, que les journées ne lui semblaient que des moments; qu'il trouvait tant de douceur dans sa condition qu'il la préférait à toutes les choses du monde; que les rois n'étaient ni si heureux, ni si contents que lui, que rien ne manquait à son bonheur, et qu'il ne voudrait pas quitter la terre pour aller au ciel, s'il ne croyait y trouver des campagnes et des troupeaux à conduire. — J'admirai la simplicité de cet homme, et le mettant en parallèle auprès des grands dont l'ambition est insatiable et qui ne trouveraient pas de quoi se satisfaire, quand ils jouiraient de toutes les fortunes, plaisirs et richesses d'ici-bas, je compris que ce n'était pas la possession des biens de ce monde qui faisait notre bonheur, mais l'innocence des mœurs, la simplicité et la modération des désirs, la privation des choses dont on peut se passer, la soumission à la volonté de Dieu, l'amour et l'estime de l'état dans lequel il a plu à Dieu de nous mettre. »

Quel attrait exerçait déjà sur cet illustre préromantique, pénétré à cette heure décisive de sa vie d'ennui pour le présent et d'appréhension pour l'avenir, l'existence semi-animale de ce plébéien satisfait de son sort et maître de ses nerfs!

ment candidat à la raison était progressive en somme et orientée vers l'avenir, autant était rétrograde et inclinée vers le passé la conception de l'homme bon ou du moins parfaitement raisonnable par nature. Les résultats sociaux de la raison accomplie et de la bonté parfaite devant être à peu près les mêmes, c'est-à-dire garants d'une existence commune sans difficultés, frottements ni souffrances morales d'aucune sorte, ces deux convictions, l'une nettement mystique, l'autre rationnelle en apparence, se sont le plus souvent alliées, appuyées réciproquement, parfois confondues dans l'esprit de leurs avocats intéressés, tels que Jean-Jacques. Néanmoins, la bonté naturelle (au sens propre du mot bonté) ne fut jamais universellement acceptée. Des utopistes comme Gueudeville avaient augmenté sa popularité; Buffon semblait s'y rallier dans certains passages de ses œuvres. Mais les hobbistes tels que Mandeville, et l'Économie politique à son aurore persistaient à la rejeter. L'originalité de Rousseau après 1749 sera non pas de l'affirmer à son tour, puisqu'il avait sur cette voie plus d'un précurseur (1), mais de lui donner une popularité immense, et par le prestige de son talent, et par ce qu'il saura y mêler d'aristocratisme plébéien. — C'est sur ce point qu'il a rompu avec l'*Encyclopédie*, moins portée aux effusions mystiques. Toutefois,

(1) Pufendorf cite déjà, avant la fin du dix-septième siècle, l'aventure d'un *Américain*, — lisez d'un Peau-Rouge, — qui, visitant la cour du roi Charles IX, fut frappé par l'inégalité qu'il remarquait entre les riches et les pauvres : « En effet, dit l'auteur de ce récit, ils appellent en leur langage les hommes *moitiés* les uns des autres. Ce sauvage se montra donc indigné de voir des hommes pleins et gorgés de toutes sortes de commodités et que leurs moitiés étaient mendiants à leurs portes. » Telles sont les suggestions édifiantes et réformatrices que le seizième siècle demandait déjà aux bons sauvages. (*Du droit de la nature et des gens*, III, 2.)

par la suite, son influence s'est étendue jusque sur ses adversaires de la veille, et la secte encyclopédique a accepté à son tour quelque chose de la Bonté naturelle.

Remarquons-le bien toutefois : dire que l'homme, sauvage ou plébéien, est raisonnable par nature, en songeant malgré soi à une raison achevée, qui serait alors très voisine de la bonté par ses résultats sociaux, c'est une erreur tout autant que de dire qu'il est bon ou altruiste par nature. Mais encore est-ce une erreur d'un autre ordre. La première marche vers la vérité, la seconde s'en éloigne. L'homme n'est guère raisonnable à l'origine, ni au bas de l'échelle sociale; pourtant, il le devient chaque jour davantage avec l'expérience accrue et transmise, au sein des races bien douées. A notre époque et sous nos climats, les plus humbles classes de la société montent indiscutablement chaque jour vers l'idéal rationnel. Au contraire, la bonté, — si elle est entendue au sens propre de ce mot, c'est-à-dire comme l'altruisme émotif et spontané, comme l'élan social instinctif et incompressible, — la bonté est une vertu qui fut en effet développée parfois dans le passé d'une façon remarquable par la constitution du *clan*, par les nécessités primordiales de la subsistance et de la défense en commun du groupe associé. Mais elle diminue nécessairement chaque jour avec l'individualisme grandissant, sous l'influence de la sécurité accrue et assurée. — Rousseau vit cette éclipse de la Bonté patriarcale s'annoncer jusque parmi ses chers montagnards de l'Helvétie; nos modernes traditionalistes en sont les témoins attristés. Hier, un pénétrant observateur de l'âme japonaise, Lafcadio Hearn, en observait dans l'Extrême-Orient les prodromes; et le Chinois va bientôt

voir décroître, lui aussi, le trésor de ses vertus familiales, par quelques côtés si remarquables (1).

En un mot, la conception de l'homme *raisonnable* par nature, si elle est prudente et modérée, fournit un idéal progressif, dont il est possible de s'approcher sans cesse dans l'avenir; c'est celui de l'anarchie stoïcienne. Au contraire, la foi dans l'homme *bon* par nature conduit à un idéal régressif qui ramènerait nécessairement la civilisation en arrière, s'il s'imposait à l'esprit. C'est celui du socialisme romantique, qui s'est épanoui au cours du dix-neuvième siècle. Rousseau a incliné vers l'un comme vers l'autre tour à tour, suivant que son bon sens natif ou ses propensions émotives prenaient le dessus dans son âme. En ce sens, — sans fermer les yeux sur les imprudences et les illusions qui le déparent, — il est permis d'approuver la tendance de son *Contrat social*, tout en persistant à rejeter celle de son *Discours sur l'inégalité;* et, si l'on osait dire, en répudiant le socialisme romantique, d'accepter néanmoins, avec Kant, l'anarchie stoïcienne à titre de fin dernière pour l'humanité terrestre.

En effet, le *Contrat social*, ce fruit des réflexions de Rousseau au début de sa carrière intellectuelle, cet écho très fidèle du *De cive* de Hobbes, est une belle utopie stoïcienne, dont l'auteur n'a pas laissé de souligner très fortement lui-même, — surtout dans ses conseils aux Polonais, — le caractère principalement idéal et théorique.

(1) Les Saint-Simoniens et Auguste Comte, mystiques de tempérament comme Rousseau leur chef de file, ont proposé de cultiver en nous l'émotivité altruiste. C'est là une entreprise assez vaine, tout au moins en dehors du cadre de la religion. Et, quoique la culture de la Raison soit œuvre difficile et facilement décevante, encore offre-t-elle plus de chances de succès que la culture artificielle de la Bonté.

L'ouvrage est visiblement issu de la méditation de Plutarque, dont il enseigne à peu de chose près la morale sociale, — cette morale que M. Gebhardt définissait si finement (1) : « une théorie de l'art de vivre honnêtement et heureusement dans une *petite ville*..., une philosophie raisonnable, accessible à toute conscience droite, plus facile à pratiquer que l'idéalisme de Platon ou l'orgueilleuse austérité des stoïques..., une sagesse tempérée dont le cadre étroit et modeste était bien la bourgade de Chéronée. » Rousseau n'a cessé de proclamer qu'il parlait, lui aussi, pour les *bourgades*, et il a été jusqu'à conseiller aux Polonais de se partager de leur plein gré en tronçons, — comme ils le furent peu après par leurs puissants voisins, — pour éviter de former un État trop étendu. De la même inspiration rationnelle, utilitaire et stoïcienne sont sorties la glorification de la « police universelle » dans les lettres à Mme d'Houdetot sur *la vertu et le bonheur*, ainsi que l'apologie de la Loi dans l'article *Économie politique;* cette même Loi que le *Discours sur l'inégalité* traitera d'œuvre corruptrice des riches, de poison néfaste à l'égalité et par suite à la félicité primitive.

Dans tout cela, rien ne suppose la Bonté naturelle. Bien plus, si l'on remonte jusqu'à l'un des premiers écrits de Jean-Jacques, l'*Essai sur l'origine des langues*, c'est une négation décidée de cette théorie que l'on rencontre, — l'auteur se révélant hobbiste à cette heure par sa psychologie autant que par sa morale sociale — : « Dans les premiers temps, écrit-il, ... les hommes n'ayant aucun autre arbitre que la force, ils se croyaient *ennemis les uns des*

(1) Dans son discours de réception à l'Académie française, à propos des travaux de Gréard.

autres... Ne connaissant rien, ils craignaient tout; ils attaquaient pour se défendre. Un homme abandonné seul sur la face de la terre à la merci du genre humain, devait être *un animal féroce*. Il était prêt à faire aux autres tout le mal qu'il craignait d'eux (1). » Et, jusque dans le *Contrat social*, rédigé sous sa forme définitive bien après la crise de 1749, mais dont l'auteur utilisa des matériaux amassés longtemps auparavant, on lit des phrases qui semblent contredire la conviction mystique de la Bonté naturelle. Après la conclusion du contrat seulement, nous dit l'auteur, après la naissance de la société civile, « la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, la *raison* aux *penchants*, un *animal* stupide et borné devient un être intelligent et un homme (2) ». Enfin le *Discours sur les sciences et les arts*, visiblement flottant entre les deux points de vue de l'homme naturellement candidat à la raison et de l'homme bon par nature, proclame qu'avant la naissance de la néfaste civilisation, l'homme *au fond n'était pas meilleur*, mais qu'étant au contraire plus franchement mauvais, il trouvait dans sa facilité à pénétrer les intentions malveillantes de son semblable une précaire sécurité. Voilà, on l'avouera, une terrible présomption en faveur de la *méchanceté* initiale!

Voyons donc quel ensemble de circonstances nouvelles amena ce hobbiste, devenu si rapidement oublieux des

(1) Édition Auguis, I, 506.

(2) Il semble que le *Contrat social* n'ait pas toujours été considéré par Rousseau comme faisant corps avec l'ensemble de sa véritable doctrine. En effet, après avoir raconté à Malesherbes la crise de Vincennes, il ajoutera que les révélations sur la Bonté naturelle qui furent le fruit de cet événement, se trouvent éparses dans ses *trois principaux écrits*, savoir : son premier *discours*, celui de l'*Inégalité*, et le *Traité de l'Éducation* (c'est-à-dire *Émile*). Il n'est pas question du *Contrat social*.

leçons psychologiques de son premier maître, à proclamer bientôt sur tous les tons que l'homme est *bon naturellement*.

IV. — Bourgades et capitales. Mandeville et Rousseau.

Parmi ces circonstances, il faut compter en première ligne l'amertume des débuts parisiens de Jean-Jacques. S'il s'était senti choqué par les procédés de la politique vénitienne, il devait l'être davantage encore par le spectacle de la capitale française, au sein de laquelle il s'en fut tout droit se plonger après son équipée diplomatique. Quel contraste entre les mœurs de la grande ville, telles que pouvait les apercevoir un artiste famélique et sans moyens assurés d'existence, — c'est-à-dire brutales et cyniques au delà de toute mesure, — et les souvenirs délicieux des rives du Léman dont l'*Héloïse* et les *Confessions* nous ont chanté l'exquise mélodie de rêve. Admirons ici quelques-uns des plus frappants tableaux de la vie simple dont le prestigieux évocateur sut égayer si souvent ses écrits d'agitation morale; et relisons par exemple, vers la fin de la *Lettre à d'Alembert,* le récit d'une réjouissance civique à Genève, — excellent exemple de ce style si particulier, que l'auteur peut bien juger parfois lui-même « emphatique et plat » (1), mais qui n'en a pas moins fait école au point de devenir enfin celui de toute une génération.

(1) Voir la *Préface* dialoguée à la 2e édition de la *Nouvelle Héloïse.*

Un régiment des milices de la cité de Calvin (1), ayant fait l'exercice et soupé par compagnies, se rassembla après le repas dans la place Saint-Gervais. Là, tous les hommes de la troupe, officiers et soldats confondus, se mirent à danser de compagnie, « formant une longue bande qui serpentait en cadence et sans confusion, avec mille tours et retours... le bruit des tambours, un certain appareil militaire *au sein des plaisirs,* tout cela formait une sensation très vive qu'on ne pouvait supporter de sang-froid. Il était tard, les femmes étaient couchées : toutes se relevèrent... les enfants mêmes, éveillés par le bruit, accoururent demi-vêtus entre les pères et les mères... Il résultait de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre. Mon père, en m'embrassant, fut saisi d'un tressaillement que je crois sentir et partager encore : « Jean-Jacques, me disait-il, aime ton « pays. Vois-tu ces bons Genevois : ils sont tous amis, ils « sont tous frères... tu ne trouveras jamais leurs pareils... » Non, il n'y a de pure joie que la joie publique et *les vrais sentiments de la nature ne règnent que sur le peuple!* Ah! Dignité, fille de l'orgueil et mère de l'ennui, jamais tes tristes esclaves eurent-ils un pareil moment en leur vie? »

Voici pour les faubourgs de la ville. La campagne est plus idyllique encore dans la patrie de Jean-Jacques. On trouverait dans la même *Lettre à d'Alembert* une agréable peinture de ces paysans du canton de Neuchâtel qu'on nommait les *Montagnons*. Ils occupent « une montagne entière couverte d'habitations dont chacune fait le centre des terres qui en dépendent, en sorte que ces maisons, à

(1) Édition Mussay-Pathay, XI, 182.

distances aussi égales que les fortunes de leurs propriétaires, offrent à la fois aux nombreux habitants de cette montagne le recueillement de la retraite, et les douceurs de la société... L'hiver surtout, temps où la hauteur des neiges leur ôte une communication facile, chacun, renfermé bien chaudement avec sa nombreuse famille dans sa jolie et propre maison de bois (1), qu'il a bâtie lui-même, s'occupe de mille travaux *amusants* qui chassent l'ennui de son asile et ajoutent à son bien-être (2) ».

Enfin, l'on pourrait achever de se former une idée du milieu social que Rousseau côtoya dans sa jeunesse par la longue description des paysans du haut Valais qu'il adressa de Motiers-Travers au maréchal de Luxembourg, — avant d'avoir connu les infortunes qui lui gâtèrent le séjour de ce beau pays. — Ces maisons, isolées l'une de l'autre par de vastes espaces, en sorte que le village couvre toute la paroisse et que la ville s'étend sur tout le pays; cette égale distribution de richesse, assurée par la difficulté des communications et par la nature des productions pastorales, qui exige que la consommation s'en fasse sur place : tout cela contient ou retarde le progrès du luxe ou des mauvaises mœurs. Et ces régions si rudes inspirent pourtant à leurs habitants un amour si tendre que le mal du pays, — le *hemvé,* écrit Rousseau, — exerce des ravages affreux parmi ceux qui s'en exilent, même de façon volontaire; en sorte que leurs ranz des vaches, s'ils les entendent sur le sol étranger, sont capa-

(1) Ici se place une note destinée à maintenir, contre les dénégations supposées des beaux-esprits de Paris, qu'une maison de bois peut être chaude.

(2) Édition Mussay-Pathay, XI, 80.

bles de les faire mourir de douleur, et qu'on a dû partout interdire de jouer ces mélodies devant les régiments qui comptent dans leurs rangs des mercenaires helvétiques. — Telles sont les impressions idylliques que procurèrent à Jean-Jacques ces petites sociétés montagnardes au sein desquelles le Désir du pouvoir sommeille, à demi engourdi, sous les coutumes infrangibles du clan. Au surplus, lors de son séjour à Motiers, Rousseau, qui n'a plus les yeux émerveillés de son adolescence, commence à juger que tout se trouble et change autour de lui : il constate avec douleur que ses compatriotes estiment chaque jour davantage l'argent comme une bonne chose (1).

Il n'en dira pas moins dans ses *Confessions* le nombre infini de bonnes gens, de cœurs secourables et désintéressés qu'il a rencontrés au cours de sa provinciale jeunesse; et, comparant les favorables expériences de son printemps avec les déceptions sans cesse renaissantes, les persécutions infatigables dont il prétend empoisonné son automne, il explique le changement de son sort par les deux sortes d'hommes dont il fut successivement entouré; d'une part, dans les riantes bourgades, hommes du *peuple* et gens du commun; de l'autre, dans les odieuses capitales, hauts seigneurs financiers ou gens de plume. — Et pourtant, la noblesse elle-même lui paraissait aimable sur les pentes ensoleillées des Alpes. Il peint

(1) Ces impressions sont curieuses à rapprocher de celles qu'a trouvées cent ans plus tard autour de lui l'enfant d'une région plus écartée de la montagne alpestre, qui n'est pas sans quelque parenté intellectuelle avec Rousseau. — Voir dans la *Revue des Deux Mondes* (1902) nos études sur Pierre Rosegger, et notre volume *Peter Rosegger und die Steirische Volksseele*. (Leipzig, Staackmann.)

avec grâce les riantes années qu'il coula dans le sein de la société aristocratique de Chambéry, empressée à fêter le jeune maître de musique dont la svelte tournure et l'esprit éveillé faisaient un charmant compagnon de plaisirs. Aristocratie pauvre et patriarcale, qui dévouait sa jeunesse à l'état militaire pour revenir ensuite vieillir paisiblement au foyer domestique. Le roman de *Julie* sera un monument de reconnaissance élevé à ces chers souvenirs; Mlles Graffenried, de Mallarède, de Challes, de Charly, de Menthon ont fourni sans doute quelques traits au personnage de la *Nouvelle Héloïse,* quelques épisodes à la pastorale imaginaire dont le promeneur de l'Hermitage se donnait le spectacle quotidien. « L'accueil aisé, l'esprit liant, l'humeur facile des habitants du pays me rendirent le commerce du monde aimable; et le goût que j'y pris alors m'a bien prouvé que si je n'aime pas à vivre parmi les hommes, c'est moins ma faute que la leur. »

Tel est l'élément sain, l'élément vrai, et au surplus l'élément efficace du mysticisme social de Rousseau. Il fut un échappé de la vie du clan, transplanté sur le tard dans le tourbillon des individualismes, en lutte pour la puissance. Rivarol, le puriste, apercevait sur le style du grand enchanteur une « certaine rouille genevoise », comme les Aristarques de Rome notaient une certaine patavinité dans la manière de Cicéron. Plus encore sur la pensée de Jean-Jacques que sur sa langue, ses lecteurs citadins durent reconnaître l'empreinte persistante de la vie alpestre. Il a généralisé de personnels souvenirs au point de voir enfin l'homme originel semblable à cet aubergiste bienfaisant et délicat qu'il connut à Lau-

sanne, d'imaginer la société souhaitable et véritable toute pareille à une immense confrérie de *Montagnons*.

Toutes autres furent ses impressions dans notre capitale. « Enfin, je les ai vus », s'écrie ironiquement le préfacier de *Narcisse,* en parlant de ces graves écrivains et de ces savants illustres que son imagination juvénile entourait jadis d'une auréole de dignité et de vertu, « enfin, je les ai vus et mon préjugé puéril s'est dissipé ! » C'est une disposition d'esprit dénigrante, hostile, bientôt haineuse que lui apporta le spectacle de la société parisienne, et, peut-être aussi, son médiocre succès initial auprès des représentants de choix de cette société. De plus, son animosité latente fut renforcée sans doute par son intimité de ce temps avec Diderot. Assez divergentes par la suite, leurs convictions morales devaient être presque identiques à cette heure de commune obscurité et de lutte commune contre le destin contraire. Jean-Jacques a noté lui-même dans les *Confessions* la frappante analogie de situation matérielle qui les rapprocha tout d'abord. Par ses origines comme par ses habitudes de vie, le fils du coutelier de Langres était de plain-pied avec le rejeton de l'horloger genevois ; tous deux plébéiens, fils d'artisans petits bourgeois ; tous deux embarrassés de compagnes peu présentables. En outre, Diderot souffrait alors comme Rousseau d'une vague exaltation du sentiment qui s'apaisa chez lui avec les années tandis qu'elle s'exaltait chez son ancien ami. L'auteur du *Neveu de Rameau* offre, en effet, un premier exemple de ces romantiques par le tempérament dont l'âge vient guérir ou du moins calmer grandement le mysticisme originel.

Une certaine veine de sensibilité tendre et de panthéisme effusif court à travers ses écrits de début, se dérobe ensuite pour un temps au regard de son lecteur, mais reparut souvent de façon inopinée au cours de sa longue carrière. Les notes dont il a pourvu sa paraphrase de Shaftesbury, l'*Essai sur le Mérite et sur la Vertu* (1745), ainsi que certains passages des *Pensées philosophiques* (1746), pourraient être avoués par l'auteur d'*Émile*. Aussi Naigeon, encyclopédiste plus sectaire, se sent pris d'un certain embarras quand il lui faut constater cette période hésitante dans la pensée de son maître. Il écrit donc que Diderot connut au temps de ses débuts une « espèce de fièvre religieuse », mais que cette crise ayant été « parfaite », comme disent les médecins, elle fut bientôt suivie d'une guérison complète et ne laissa nulle trace de son passage (1). Assertion excessive peut-être; nous ne nous attarderons point à la discuter pourtant, car le temps de l'intimité entre Diderot et Rousseau, c'est-à-dire les approches de l'année 1750, nous intéresse seul en ce moment.

Ce fut en effet Diderot, d'abord traducteur d'ouvrages anglais, qui dut amener son ami à la lecture de Mandeville, dont la *Fable des Abeilles* avait été publiée en français dès 1740. Il est en effet une page célèbre du *Discours sur l'inégalité* de Jean-Jacques où Mandeville est nommé en toutes lettres et invoqué en faveur de la compassion naturelle (2). Or, ce passage caractéristique a été généralement attribué à Diderot, sur la foi d'une insinuation que hasarde l'auteur des *Confessions*. On l'a même inséré

(1) *Œuvres de Diderot*, édit. Assézat et Tourneux, vol. I, p. 7.
(2) Édition Auguis, I, 258 et suiv.

dans les *Œuvres complètes* de l'ancien ami de Rousseau. Quoi qu'il en soit, il est permis d'avancer que l'indignation de Jean-Jacques devant les doctrines morales du médecin de Londres fut un des éléments décisifs de sa vocation réformatrice. Dans cette rencontre entre deux esprits de dispositions si diverses, la morale des villes affrontait celle des campagnes, l'économie politique naissante, — cette tentative ingénieuse pour accorder avec la raison des impérialismes individuels chaque jour plus audacieux, — choquait en face l'antique règle de vie, issue de la coutume et de l'étroite discipline du clan. Nous avons dit que Mandeville avait, bien avant Rousseau, signalé le *mal* comme la source des sciences et des arts, sans qu'il fût très facile de discerner s'il approuvait ce *mal* en raison de ses conséquences brillantes ou s'il le répudiait sincèrement, comme il l'assure d'ordinaire. En tout cas, l'opinion publique s'était prononcée pour la première hypothèse et le considérait comme un partisan du Vice utile. Or, la production littéraire de Rousseau entre 1749 et 1755 peut passer pour une longue réfutation détournée des idées du médecin hollandais. Et nous allons justifier cette appréciation en relevant dans les écrits de Jean-Jacques les passages qui nous semblent l'autoriser.

Le *Discours sur l'origine des sciences et des arts,* qui nomme Hobbes et Spinoza en toutes lettres parmi les empoisonneurs des mœurs du siècle (1), désigne Mandeville par une périphrase, car il faut probablement reconnaître l'auteur de la *Fable des Abeilles* dans cette ligne : « Celui-ci avance qu'il n'y a ni vertus ni vices, et

(1) Édition Auguis, I, 43.

que le bien et le mal moral sont des chimères (1). » Au surplus, si cette interprétation demeure incertaine, que de traits en ce premier *Discours* laissent soupçonner plus sûrement la lecture récente du satirique Anglais ! Le candidat aux palmes de l'Académie de Dijon voit fleurir autour de lui un « dangereux pyrrhonisme », des vices déshonorés, mais d'autres qui ont été « décorés du nom de vertus (2) », une morale née de l'orgueil humain, et enfin ce paradoxe, bien digne d'être né de nos jours, que le luxe fait la splendeur des États (3) ! Tout cela est du Mandeville ! — On dirait même que Rousseau s'efforce de dessiner à son tour le portrait du gentilhomme accompli, mais pour le condamner de façon bien plus franche que son prédécesseur en analyse morale : « Heureux esclaves, vous devez aux sciences et aux arts ce goût délicat et fin dont vous vous piquez, cette douceur de caractère et cette urbanité de mœurs qui rendent parmi vous le commerce si liant et si facile, en un mot, les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune... Notre nation a cette sorte de politesse, ce ton philosophe sans pédanterie, ces manières naturelles et pourtant prévenantes, également éloignées de la rusticité tudesque et

(1) Édition Auguis, I, 42.
(2) Édition Auguis, I, 11.
(3) Après Mandeville, les premiers économistes avaient posé la question du luxe, et dans la *Réponse à M. Bordes*, de Rousseau, on lit qu'il était réservé à un certain M. Melon de publier le premier cette doctrine empoisonnée dans son ouvrage intitulé *Essai politique sur le commerce* (1736). — Ce Melon était un ami de l'abbé de Pons (Voir SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, vol. XIII), de Law, de Montesquieu, du Régent. Il avait visité l'Angleterre et certainement subi l'influence du hobbisme (consulter la collection des *Grands Économistes* de GUILLAUMIN, vol. I), qui contient son *Essai politique sur le commerce*, avec le fameux chapitre sur le rétablissement de l'esclavage en Europe, et aussi la belle étude de M. A. Espinas dans la *Revue de Sociologie* (mars 1902).

de la pantomime ultramontaine (1). Voilà le fruit du goût acquis par de bonnes études et perfectionné dans le commerce du monde. Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur, si la *décence était la vertu*, si nos maximes nous servaient de règle et si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe! »

La préface de *Narcisse* est encore plus explicite au sujet de Mandeville. On y lit que les premiers philosophes se firent une grande réputation en enseignant aux hommes la pratique de leurs devoirs et les principes de la vertu, mais que bientôt, leurs préceptes étant devenus communs, il fallut se distinguer en frayant des routes nouvelles : « Telle est l'origine des systèmes absurdes des Leucippe, des Diogène, des Pyrrhon, des Protagore, des Lucrèce. Les *Hobbes*, les *Mandeville*, et mille autres ont affecté de se distinguer de même parmi nous, et leur dangereuse doctrine a tellement fructifié... qu'on est épouvanté de voir jusqu'à quel point notre siècle raisonneur a poussé dans ses maximes le mépris des devoirs de l'homme et du citoyen. »

Enfin, le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* fait à Mandeville une place que l'on jugera considérable, si l'on songe que Rousseau se met bien rarement en frais de citations et de réfutations. « Il y a d'ailleurs, écrit-il (2), un autre principe que *Hobbes n'a point aperçu* et qui tempère l'ardeur que l'homme a pour son

(1) On voit que Rousseau tire soigneusement ici les Français de la société des Portugais et autres méridionaux gesticulateurs, dans laquelle Mandeville affectait de les confondre. (*Fable*, IV, 164.)
(2) Édition Auguis, I, 257 et suiv.

bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir de contradiction à craindre en accordant à l'homme la seule *vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaître le *détracteur le plus outre des vertus humaines*. Je parle de la pitié... On voit avec plaisir l'auteur de la *Fable des Abeilles*, forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé qui aperçoit au dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent meurtrière ses faibles membres et déchirant de ses ongles les entrailles palpitantes de cet enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel... Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion. »

En effet, comme nous l'avons dit, Mandeville, moins énergique que Hobbes à déduire les passions du Désir du pouvoir, comprend mieux en revanche que la pitié est jusqu'à un certain point indépendante de ce désir, qu'elle en est même une restriction, instinctive dans sa forme présente, mais rationnelle en son origine. Pourtant, quoi qu'en dise Jean-Jacques, — ou Diderot s'il est vraiment l'auteur de ce passage, — la *Fable des Abeilles* enseigne que la compassion est une satisfaction accordée à nos instincts et n'a par conséquent rien d'une *Vertu*, au sens rigoriste que l'auteur fait profession d'attribuer à ce dernier mot. Elle n'implique aucun effort sur soi-même, aucun acte de *Self-denial* (1) : « Elle est la plus belle et

(1) *Fable des Abeilles*, vol. II, p. 21.

la moins dangereuse de nos passions, dit Mandeville, mais ne laisse pas que d'être une faiblesse de notre nature. Pourtant, il faut avouer que, de toutes nos faiblesses, la pitié est la plus aimable et qu'elle approche le plus de la vertu. Que dis-je, si cette passion n'était pas extrêmement commune, la société pourrait à peine subsister. Mais, comme c'est un mouvement de la nature qui ne consulte ni l'intérêt public, ni notre Raison, elle peut produire le mal tout comme le bien... Quiconque, en suivant cette passion procure quelque bien à la société, ne peut en tirer vanité, puisqu'il a suivi une passion naturelle... et s'est satisfait lui-même. » Au surplus, Mandeville estime que « les esprits *faibles* y sont le plus sujets » (1). — Quant à l'apologue de la bête féroce, la mémoire infidèle de Rousseau, ou peut-être les nécessités du style noble et soutenu, l'ont amené à en modifier quelque peu les détails; car le livre anglais fait dévorer l'enfant par une truie, qui n'a point d'ongles et n'oserait arracher un nourrisson du sein de sa mère; aussi la mère n'est-elle point du tout supposée présente à cette tragédie imaginaire.

Indépendamment de cette allusion ouverte, on peut reconnaître au passage maint autre souvenir de la *Fable des Abeilles* dans le *Discours sur l'inégalité,* et dans les notes qui le suivent : « C'est, nous dit par exemple Rousseau, l'ardeur à faire parler de soi qui produit ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, une multitude de mauvaises choses pour un petit nombre de bonnes, les règles funestes et bizarres du *point d'honneur* (2). » Et l'on reconnait ici le thème favori de Man-

(1) *Fable,* II, 27.
(2) Édition Mussay-Pathay, IV, 297.

deville. Plus loin (1) : « Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. » C'est ici la distinction inventée par Mandeville entre le *Self-liking* et le *Self-love*. « L'amour de soi-même, continue Rousseau, est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre..., et qui est la *véritable source de l'Honneur.* » Ce dernier membre de phrase trahit encore un lecteur des écrits de Mandeville, mais un lecteur qui est aussi un contradicteur, car le penseur londonien fait sortir pour sa part les vertus sociales, tout autant que l'honneur, de l'amour-propre et non pas de l'amour de soi.

En réalité, et parce que « veiller à sa propre conservation », c'est déjà faire plus de cas de soi que de tout autre, il n'est pas d'amour de soi qui ne soit en même temps amour-propre, et c'est ce dernier sentiment qui, dirigé à la fois par la raison calculatrice et par la raison devenue instinctive ou *Pitié,* produit chez l'homme la vertu sociale ou même les propensions humanitaires.

Rousseau paraît avoir réfléchi sur l'Instinct pour la souveraineté comme sur le *Self-liking*. « Mon héros, écrit-il quelque part, finira par tout égorger, jusqu'à ce qu'il soit l'*unique maître de l'Univers*..., prétention secrète du cœur de tout homme *civilisé* (2). » A ce civilisé,

(1) Édition Mussay-Pathay, IV, 344.
(2) *Ibid.*, 315.

esclave du Désir du pouvoir, qui ne sait être heureux et content de soi que sur le témoignage d'autrui, et qui, toujours hors de lui-même, ne vit que dans l'opinion d'autrui, il oppose le Caraïbe indolent, dédaigneux des *mots de Puissance et de Réputation*. Et c'est encore Mandeville qui lui a donné l'exemple de cet imprudent dédain de l'opinion publique, puissance réelle pourtant, puissance utile et saine, seul frein efficace contre les manquements sociaux en matière légère qui échappent à la vindicte des lois positives.

Enfin, l'on rencontre dans les *notes* du *Discours sur l'inégalité* deux exemples (1) qui sont empruntés directement à la *Fable des Abeilles*. Il s'agit pour Rousseau de démontrer qu'en civilisation tout homme est amené bon gré mal gré à désirer le malheur d'autrui, et il écrit : « Il n'y a peut-être pas un vaisseau en mer dont le naufrage ne fût une bonne nouvelle pour quelque négociant... (2). Le grand et funeste *incendie de Londres* (3), qui coûta la vie ou les biens à tant de malheureux, fit peut-être la fortune à plus de dix mille personnes. » Nous avons réuni assez de présomptions, n'est-il pas vrai, pour affirmer l'influence excitative de la *Fable des Abeilles* sur la rédaction des *Discours*, ces premiers

(1) Édition Mussay-Pathay, IV, 313-314.
(2) *Fable des Abeilles*, II, 206.
(3) *Fable des Abeilles*, II, 198. « Il est incontestable, écrit Mandeville, que l'incendie de Londres (2 septembre 1666) fut un très grand malheur. Cependant, si l'on eût recueilli les voix parmi les charpentiers, les maçons et les forgerons... leur suffrage aurait si bien balancé celui des lésés que le nombre des personnes qui profitèrent de cet incendie aurait bien été égal à celui de ceux qui y perdirent, si même il ne l'eût surpassé. » C'est là un exemple de ce que nous avons nommé la conception plate ou cynique de l'utilité du *mal* chez Mandeville. Jean-Jacques en recueille avec empressement le témoignage, pour appuyer par un argument émotif excellent la thèse tout opposée qu'il soutient.

fruits de la méditation réformatrice de Jean-Jacques.

Il est pourtant un dernier point sur lequel ils sont en désaccord, et une assertion de Mandeville qui, plus que toute autre, semble avoir éveillé l'indignation et provoqué la contradiction de Rousseau. La civilisation et la richesse, appuyées sur les vices qui sont, par hypothèse, nécessaires à leur épanouissement, se montrent-elles ou non propices à la puissance guerrière d'une nation? Le citoyen de Londres répondait par l'affirmative, parce qu'il assistait aux succès des armes anglaises durant les premières années du dix-huitième siècle. Et nous avons dit que le petit pamphlet en vers qui fut le noyau de la *Fable des Abeilles* eut sinon pour but direct du moins pour effet certain d'appuyer une politique guerrière sur le continent.

Or, en présence de cette opinion, tous les souvenirs classiques ou plutarquiens de Jean-Jacques refluaient à son cerveau pour lui dicter d'une seule voix la plus méprisante des protestations. Il songeait à sa chère Lacédémone, « opprobre éternel d'une *vaine* doctrine », à cette Sparte, *fatale* à nos modernes sophistes, qui voudraient en vain rayer son souvenir des fastes de l'histoire. Il pensait à Cincinnatus et à sa charrue; à Athènes ou à Rome amollies par le luxe; au riche duc de Bourgogne vaincu par ses compatriotes de la montagne. « Chacun sait combien les habitants des villes sont peu propres à soutenir les travaux de la guerre, et l'on n'ignore pas quelle est la réputation des gens de lettres en fait de bravoure (1) »,

(1) Rousseau songe probablement à Horace et au célèbre

Relicta non bene parmula,

mais Eschyle, Sophocle, Socrate lui-même, César et bien d'autres sont là pour relever l'honneur militaire de la profession.

écrit ironiquement le préfacier de *Narcisse*. Il ne sentait résonner dans son cœur nulle fibre particulièrement martiale, mais il ne laissait pas d'admirer passionnément le courage guerrier dans les romans. Aussi, afin d'en mêler quelque chose à ses rêves idylliques de prédilection, concevait-il volontiers qu'on fît du citoyen de l'avenir une sorte de Spartiate d'opéra-comique, — utopie qui a séduit à plusieurs reprises ses descendants intellectuels. — Les miliciens de Saint-Gervais, dansant la courante sous les yeux de leurs épouses en déshabillé, au sortir des effusions d'un fraternel pique-nique, répondaient parfaitement à cet idéal petit bourgeois, déjà garde national et prudhommesque. C'est sous l'influence de la même inspiration que Rousseau, voyant sa patrie détournée par une *heureuse impuissance* du féroce amour des conquêtes, l'a félicitée de n'exercer ses citoyens à l'usage des armes que pour entretenir chez eux cette ardeur guerrière et cette fierté du courage qui sied si bien à la liberté et qui en nourrit le goût (1)! Paroles de rêveur encore une fois, jugement d'esthète qui goûte le geste martial en badaud, sans en comprendre la portée ni le sens!

Quant à sa protestation contre l'opinion militaire de Mandeville, elle n'est ni tout à fait justifiée, ni d'ailleurs entièrement erronée. La barbarie ne donne pas nécessairement le courage, puisque Rousseau lui-même a souvent mis en scène l'*indolent* Caraïbe, prêt à tendre le front à tous les jougs. Et, d'autre part, le luxe n'amène pas inévitablement la défaite. Car Jean-Jacques a bien pu contredire Mandeville jusqu'à prophétiser à l'Angleterre une ruine

(1) Dédidace du *Discours sur l'inégalité*.

qui ne tarderait pas plus de vingt ans, si cette nation persistait dans ses vélléités conquérantes! Mais la Grande-Bretagne n'en a pas moins prouvé depuis un siècle et demi, en subjuguant le monde pour l'exploiter, qu'on peut être à la fois riche et martial, civilisé et victorieux, ainsi que son hôte Hollandais de 1705 l'avait fort justement prévu. C'est que la culture n'amollit pas nécessairement les courages et qu'elle perfectionne dans des proportions inouïes l'armement. Le mousquet de Cortès abattait un empire; un cuirassé fait aujourd'hui trembler un peuple arriéré, et un coup de canon conquiert un royaume barbare, ainsi qu'il advint à Madagascar. Reconnaissons toutefois que, à armes égales, la pauvreté martiale et l'abnégation instinctive de l'homme du clan reprennent avantages — comme le Japon vient d'en faire la preuve. — En sorte qu'il est difficile de décider qui, de l'admirateur de Malborough ou de celui de Caton d'Utique, fut le plus clairvoyant stratège.

V. — La crise de Vincennes et l'homme bon par sa nature.

Rousseau ne contredit pas toujours Mandeville dans le détail, car nous avons signalé dans leurs écrits quelques tendances communes. Il n'en fut pas moins amené, par son tempérament émotif et par son inconscient impérialisme plébéien, à adopter en psychologie, et par suite en morale, une attitude directement opposée au hobbisme latent de la *Fable des Abeilles*. Voici quelle fut la genèse de ce mémorable événement.

Nous avons dit que son orgueil mal satisfait, le contraste entre sa vie urbaine misérable du présent et son existence rurale délicieuse du passé avait suscité, vers 1749, dans l'âme mystique de Rousseau une fermentation dissimulée, une exaltation contenue qui n'attendaient qu'une occasion pour éclater au grand jour. « Une bile *noire* rongeait mon cœur, » écrira-t-il plus tard à Malesherbes, en parlant de cette époque critique. — Les *Confessions* racontent à peu près en ces termes l'incident qui fit déborder la coupe d'amertume et révéla à Jean-Jacques sa vocation de Messie plébéien. Au cœur de l'été, Diderot fut enfermé au donjon de Vincennes pour quelques passages de sa *Lettre sur les aveugles* qui avaient blessé, dit-on, une femme influente : « Rien ne peindra jamais, dit Rousseau, les angoisses que me fit sentir le malheur de mon ami. Ma funeste imagination, qui porte toujours le *mal au pis*, s'effaroucha. Je le crus là pour le reste de sa vie. La *tête faillit m'en tourner*. J'écrivis à Mme de Pompadour, pour la conjurer de le faire relâcher ou d'obtenir qu'on m'enfermât avec lui. » Par bonheur, la captivité de Diderot fut adoucie peu après, car si elle eût duré quelque temps avec la même rigueur, Rousseau estime qu'il serait mort de désespoir au pied du malheureux donjon!

Le prisonnier était fort affecté de son aventure : sa solitude lui avait fait une impression terrible et il avait besoin de la société de ses amis pour ne pas se livrer à son humeur noire : « Comme j'étais assurément, poursuit Jean-Jacques, celui qui compatissait le plus à sa peine, je crus être aussi celui dont la vue lui serait la plus consolante, et tous les deux jours au plus tard, malgré des

occupations très exigeantes, j'allais, soit seul, soit avec sa femme, passer avec lui les après-midi. Cette année 1749, l'été fut d'une chaleur excessive. On compte deux lieues de Paris à Vincennes. Peu en état de payer des fiacres, à deux heures de l'après-midi, j'allais à pied quand j'étais seul, et j'allais vite pour arriver plus tôt. Les arbres de la route, toujours élagués à la mode du pays, ne donnaient presque aucune ombre, et, souvent, rendu de chaleur et de fatigue, je m'étendais par terre, n'en pouvant plus. Je m'avisai, pour modérer mon pas, de prendre quelque livre. Je pris un jour le *Mercure de France*, et, tout en marchant et en le parcourant, je tombais sur cette question proposée par l'Académie de Dijon : « Si le progrès des « sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer « les mœurs? (1) A l'instant de cette lecture, *je vis un autre univers*, et je devins un autre homme. » N'est-ce point là le coup de la grâce, quelque chose comme la conversion d'un Saül sur le chemin de Damas? Ou encore l'une de ces soudaines rénovations d'un caractère jusque dans ses assises profondes, dont Schopenhauer, le mystique le plus écouté de notre époque, a fait un des articles de sa doctrine morale? L'auteur des *Confessions* ajoute en cet endroit : « Quoique j'aie un souvenir vif de l'impression que j'en reçus, les détails m'en sont échappés depuis que

(1) C'est là précisément le problème que se posa Mandeville, et la question de l'Académie telle que Rousseau l'a voulu comprendre. En fait, le véritable sujet, c'était non pas le *progrès*, mais le *rétablissement* des lettres et des arts, avec ses conséquences sociales : en d'autres termes, l'influence morale de la Renaissance. Et il est facile de constater que le début du discours de Jean-Jacques se tient prudemment dans les limites de ce programme, dont il ne s'écarte d'abord qu'insensiblement, et comme à la dérobée, pour aborder enfin la seule question qui lui tienne à cœur : son paradoxe contre la civilisation!

je les ai déposés dans une de mes lettres à M. de Malesherbes. »

Transportons-nous donc à cette source-là afin d'achever, pièces en mains, la description d'un événement qui a laissé des traces durables dans l'histoire du monde : « J'allais voir Diderot, alors prisonnier à Vincennes ; j'avais dans ma poche un *Mercure de France* que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi en cette lecture ; tout à coup, je me sens l'esprit ébloui de mille lumières : des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine ; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation qu'en me relevant, j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandais. Oh ! monsieur, si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social ! Avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est *bon naturellement* et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir des foules de grandes vérités qui, dans un quart d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois princi-

paux de mes écrits, savoir : ce premier *Discours*, celui de *l'Inégalité* et le *Traité de l'éducation*, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout. Tout le reste a été perdu, il n'y eut d'écrit sur le lieu même que la prosopopée de Fabricius. »

Retournons aux *Confessions* pour achever de nous éclairer sur le caractère de la crise de Vincennes : « En arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut : je lui en dis la cause et je lui lus la prosopopée de Fabricius, écrite en crayon sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix (1). Je le fis, et dès cet instant, je fus perdu. »

La conséquence immédiate de la crise de Vincennes fut en effet le *Discours sur les sciences et les arts;* puis, en raison de son foudroyant succès, toute la correspondance d'apologie et d'éclaircissement qui s'y rattache; enfin, à titre de résumé de cette première campagne en faveur de la Bonté naturelle, la Préface de la comédie de *Narcisse*, qui atténue plutôt les précédentes déclarations de l'auteur et formule ses conclusions sociologiques en termes assez modérés. — Au contraire, le *Discours sur l'inégalité*, fruit d'une seconde révélation, — ou plutôt d'une seconde crise d'exaltation sentimentale et impérialiste plébéienne — dont le théâtre fut la forêt de Saint-Germain, montrera de nouveau les caractères du mysticisme et du sophisme inconscient.

(1) Marmontel a donné une toute autre version de cette aventure; mais il est contredit par le témoignage de Diderot lui-même, bien que ce dernier soit moins précis que Rousseau dans ses souvenirs; et Jean-Jacques n'avait au surplus nul intérêt à inventer de toutes pièces ces incidents si caractéristiques.

Cueillons cependant dans la Préface de *Narcisse* quelques-unes de ces exégèses apaisées, qui aident à comprendre Rousseau, et à reconnaître une part de vérité dans sa prédication tendancieuse. — Voici par exemple une esquisse de la morale du clan, qui n'est pas dépourvue de pénétration; elle laisse cependant dans l'ombre toutes les dispositions étroites, superstitieuses et oppressives de l'individualité originale, qui forment dans cette conception de la vie commune la rançon d'une unité sociale plus marquée (1). « En Europe, le gouvernement, les lois, les coutumes, l'intérêt, tout met les particuliers dans la nécessité de se tromper mutuellement et sans cesse; tout leur fait un devoir du *vice;* il faut qu'ils soient *méchants* pour être *sages*, car il n'y a point de plus grande folie que de faire le bonheur des fripons aux dépens du sien. Parmi les sauvages, l'intérêt personnel parle aussi fortement que parmi nous, mais il ne dit pas les mêmes choses : l'amour de la société et le *soin de leur défense commune* sont les *seuls* liens qui les unissent; ce mot de *propriété*, qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens parmi eux; ils n'ont entre eux nulle discussion d'intérêt qui les divise; rien ne les porte à se tromper l'un l'autre; l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire et qu'ils méritent tous. » — Oui, l'estime publique est en effet plus tyranniquement nécessaire que partout ailleurs au sein de ces organismes sociaux rudimentaires, car son verdict défavorable y a d'ordinaire les effets d'une condamnation à mort. Et comme les discussions d'intérêt sont simplifiées,

(1) Édition Mussay-Pathay, IX, 234.

sinon annulées quand les intérêts eux-mêmes sont de l'ordre le plus humble, la concorde s'établit et se conserve dans leur sein à moins de frais. Là où il n'y a rien, le roi perd ses droits; et la Volonté de puissance ne saurait prospérer beaucoup alors qu'elle ne sait où se prendre.

Telle apparaît aux yeux de Rousseau la « nature intacte », pour employer le langage de Pascal. Voici qui n'est pas moins sage au sujet de la « nature corrompue » et des « réparations » qu'il est possible d'y apporter de nos jours. C'est à peu de chose près ce que Nietzsche a nommé depuis le problème de Socrate (1), à savoir : la conduite que doit tenir une société humaine lorsque, l'individualisme y croissant avec le progrès de la raison et de la sécurité, la révolte se marque chaque jour davantage contre les disciplines de fer que la coutume, — souvent superstitieuse et en partie irrationnelle encore, — continue de faire peser sur les membres du groupe associé. Rousseau, partisan du clan patriarcal, l'est naturellement de la coutume, et se montre ici traditionaliste intransigeant : « Tout peuple qui a des mœurs, et qui, par conséquent, respecte ses lois, et ne *veut point raffiner sur ses anciens usages*, doit se garantir avec soin des sciences et surtout des savants dont les maximes sentencieuses et dogmatiques lui apprendront bientôt à mépriser ses *usages* et ses lois, ce qu'une nation ne peut jamais faire sans se corrompre. *Le moindre changement dans les coutumes*, fût-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs ! »

Voilà qui est étroit à souhait; mais le compatriote de

(1) Voir notre étude sur Nietzsche : *Apollòn ou Dionysos?* p. 171 et suiv. Paris, Plon, 1905.

Tell n'en convient pas moins que, une fois ces précieuses *mœurs* envolées, il faut alors utiliser, afin de les remplacer du moins par quelque discipline, ces mêmes sciences qui les ont tuées : « Les mêmes causes qui ont corrompu les peuples servent quelquefois à prévenir une plus grande corruption ; c'est ainsi que celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie. Et c'est ainsi que les *arts et les sciences*, après avoir fait éclore les *vices*, sont nécessaires pour les empêcher de se tourner en crimes... Elles détruisent la vertu, mais elles en laissent le *simulacre* public, qui est toujours une belle chose; elles introduisent à sa place *la politesse et les bienséances*, et, à la crainte de paraître méchant, elles substituent celle de paraître ridicule... Ce simulacre est une certaine douceur de mœurs qui supplée quelquefois à la pureté, une certaine apparence d'ordre qui prévient l'horrible confusion, une certaine admiration des *belles* choses qui empêche les *bonnes* de tomber tout à fait dans l'oubli. » Les réminiscences de Mandeville et de Shaftesbury sont ici patentes et la déduction ne laisse pas d'être assez raisonnable. L'on pourrait enfin s'associer de bon cœur au programme actuel et pratique que le préfacier de *Narcisse* esquisse en ces termes : « Puisqu'un peuple vicieux ne revient jamais à la vertu, il ne s'agit pas de rendre bons ceux qui ne le sont plus, mais de *conserver tels ceux qui ont le bonheur de l'être.* » Or, pour parler plus nettement, il convient de conserver par tous les moyens les acquisitions d'altruisme instinctif que l'humanité doit à la vie du clan, — et, en particulier, le sentiment de la famille, —

sans nourrir l'espoir de les réveiller facilement dans le cœur de ceux qui échappent, dès à présent, à leur empire. A ces derniers, il n'est d'autre ressource que de parler *raison*, — tout en s'avouant le caractère précaire d'un semblable frein. — Il est même permis de compter sur l'avenir pour imprimer dans le cœur de leur postérité une nouvelle *Bonté naturelle*, issue de la raison longtemps pratiquée sous des formes nouvelles.

Par malheur, Jean-Jacques a si souvent oublié les prudentes restrictions (1) dont il corrigea son culte de la *Bonté naturelle*, que la plupart de ses lecteurs les ont ignorées, ou du moins négligées à leur tour. Ils ont alors tenté d'impuissants et parfois funestes efforts pour remonter le courant de l'évolution individualiste, entreprise dont leur guide lui-même avait affirmé la vanité. — De plus, si Rousseau crut devoir appuyer son impérialisme plébéien sur l'assertion mystique de la Bonté naturelle, et par suite sur l'apologie de la constitution patriarcale du clan, il fut aussi un individualiste excessif, un égotiste pathologique par tempérament. Il a donc sapé d'une main les vieilles institutions qu'il prétendait soutenir de l'autre. Il a inauguré la grande contradiction de notre temps : mysticisme humanitaire pour hier et pour demain, individualisme effréné pour aujourd'hui. L'auteur de la *Nouvelle Héloïse*, en proclamant le droit

(1) L'esprit, par quelques côtés supérieur chez cet incomparable virtuose de la phrase, a des retours étonnants de lucidité et de bon sens au cours de ses périodes les plus exaltées. Il faut lire par exemple ses lettres pleines de finesse et de clairvoyance au bénédictin philosophe dom Deschamps. (Voir Beaussire, *Antécédents de l'Hégélianisme*. Paris, 1865.) Et il n'a jamais vu plus clair dans son œuvre que le jour où il dit à Hume : « Je crains toujours de pécher par le fonds, et que toutes mes théories ne soient pleines d'extravagances. »

souverain de la passion; celui d'*Émile*, en arrachant son pupille à l'influence familiale; celui du *Contrat social*, en rayant d'un trait de plume l'autorité morale de la tradition, a contribué plus que tout homme en ce monde à hâter la transformation des usages, des coutumes et des mœurs qu'il aurait voulu conserver. Et presque tous les romantiques, ses descendants, furent des révoltés contre l'autorité de la famille d'abord, et contre la tradition sociale ensuite, bien que le « sentiment » dont ils se réclament, n'ait pas d'autre origine et d'autre point d'appui que ces antiques disciplines de l'espèce.

VI. — L'ÉVOLUTION DE LA BONTÉ NATURELLE DANS L'ESPRIT DE ROUSSEAU, ET DE SON CARACTÈRE D'ARISTOCRATISME PLÉBÉIEN.

Nous avons indiqué déjà que, chez Rousseau, la foi dans la Bonté naturelle se fonda bien moins sur une vue de la raison que sur un instinct impérialiste latent; de là sans doute le caractère vague et flottant que revêt cette conviction chez son apôtre le plus fougueux. — Nous n'avons point ici le loisir d'éclaircir par de longs développements les cinq formes principales qu'il lui a successivement données, et nous nous contenterons de les énumérer rapidement. — Il définit tout d'abord la Bonté naturelle par la *Vertu*, qu'on trouve invoquée à deux reprises dans cette prosopopée de Fabricius, seule écrite « en crayon » sous l'arbre fatidique. Vertu spartiate et romaine d'intention, mais derrière laquelle on perçoit une vague

mélodie d'opéra et un reconnaissable parfum de roman. Durant quatre ou cinq années, Jean-Jacques essaya d'en donner l'illusion à l'opinion publique, après quoi il reconnut et proclama, depuis lors, sur tous les tons que, même édulcorée et taillée à la mesure des personnages de *l'Astrée*, la *Vertu*, « qui n'est que travail et que combat (1) », n'était point son fait. Toutefois, parce qu'il ne cessait nullement après cet insuccès de se regarder comme le type et le héros de la Bonté naturelle plébéienne, il jugea que cette qualité souveraine devait donc être autre chose que la « vertu ».

Le *Discours sur l'inégalité,* conçu dans la forêt de Saint-Germain au cours d'une sorte de crise mystique moins violente, mais plus prolongée que celle de l'avenue de Vincennes, réduisit la bonne disposition fondamentale de l'homme à la *sympathie* ou *compassion* (2). « Méditant sur les premières et simples opérations de l'âme humaine, je crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une *répugnance naturelle* à voir périr ou souffrir tout *être sensible,* et principalement nos semblables.. » De la combinaison de ces deux principes découlent toutes les règles du droit naturel, règles que la raison est ensuite forcée de *rétablir sur d'autres fondements* quand, par ses développements successifs, elle est venue à bout d'étouffer la nature. » Tel est le point de départ de la psychologie romantique, la compassion antérieure à la raison, et mère, avec

(1) Voir les *Confessions* et surtout les *Dialogues,* I, 265, édit. Mussay-Pathay.
(2) Édition Mussay-Pathay, I, 247.

un vague amour de soi, de toutes les vertus sociales. — Encore ce second mobile est-il écarté bientôt de l'horizon moral du réformateur. « Mandeville, écrit-il (1), n'a pas vu que de cette *seule* qualité, la compassion, découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, à l'espèce humaine en général... La bienveillance et l'amitié (2) sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier. » On sait que la psychologie et la morale de la compassion n'ont plus cessé de hanter la pensée moderne depuis cette initiale profession de foi du romantisme théorique. Schopenhauer en particulier, le rénovateur du mysticisme contemporain, leur a procuré un regain d'influence, un siècle après qu'elles eurent pour la première fois séduit les esprits et les cœurs.

Cependant, au cours de l'*Émile,* Rousseau fait encore un pas en arrière pour s'éloigner de l'interprétation outrée qu'il avait d'abord paru proposer de la Bonté naturelle. Dans ce *Traité de l'éducation,* ce n'est ni la vertu spartiate, ni même, à proprement parler, la compassion qui sont primordiales chez l'homme, car cette dernière qualité a besoin d'être éveillée et insensiblement développée dans le cœur du précieux pupille de Jean-Jacques. C'est ici le *sentiment moral intérieur,* la *conscience,* qui paraît être la forme véritable de la Bonté naturelle. Cette « immortelle

(1) Edition Mussay-Pathay, I, 246.
(2) Voir la psychologie toute mystique de l'amitié qui est esquissée dans la onzième des curieuses lettres inédites à Mme d'Houdetot, récemment publiées par les soins de M. H. Buffenoir.

et céleste voix, ce guide assuré d'un être *ignorant et borné* mais intelligent et libre » fait cette fois à elle seule l'*excellence* de notre nature. Nous voilà plus près de l'homme simplement candidat à la raison par nature, et c'est là que Kant ira puiser le thème à la fois mystique et stoïcien de sa morale. Mais encore faudrait-il donner plus nettement cette raison naturelle pour un simple germe, qui dut être lentement développé par l'expérience de la vie sociale. En réalité, la conscience, telle que nous en percevons aujourd'hui la voix, n'est pas plus primordiale que la compassion; elle n'est qu'un résumé d'expériences antérieures, et bien éloignée d'ailleurs d'être chez tous un guide assuré dans la voie rationnelle, — ainsi que Jean-Jacques lui-même, le prototype de la Bonté naturelle, l'a suffisamment démontré par ses faiblesses, — elle ne possède cette qualité que dans les tempéraments sains, en qui la voix de la Raison n'est pas sans cesse étouffée par celle de la passion du moment.

Dans la *Lettre à M. de Beaumont,* la Bonté naturelle, poussée dans ses derniers retranchements par les sarcasmes de ses adversaires rationalistes et encyclopédistes, revêt une forme plus décidément stoïcienne encore; elle devient l'*amour de l'ordre*, qui, « développé et *rendu actif,* porte le nom de Conscience. » Elle n'est donc plus, en définitive, que la Raison utilitaire, décidée à conserver la société humaine pour l'avantage de l'individu.

Mais, par un brusque mouvement rétrograde, assez explicable après l'accès de folie nettement caractérisé qui surprit Rousseau vers la cinquantaine et fit taire en son esprit les scrupules du bon sens inquiet, la Bonté naturelle ressuscite dans les *Dialogues* et dans les *Rêveries,*

sans restriction ni pudeur. Il est vrai qu'elle s'y réduit désormais à la *sensibilité* toute pure, qui n'est plus guère qu'une sénile pleurnicherie à propos de tout et de rien. C'est sous cette dernière forme qu'elle a connu ses plus grands succès, et qu'elle a définitivement conquis les contemporains.

Quel est pourtant le secret du charme durable, universel de cette doctrine incohérente et sans cesse contredite par les faits, dont un éminent moraliste contemporain, M. E.-M. de Vogüé, disait récemment qu'à grand'-peine, dans les cerveaux les plus cultivés de notre âge, elle cède aux leçons darwiniennes, tandis que la foule lui conserve une invincible et infinie complaisance. La satisfaction qu'elle apporte au sentiment ne suffit pas à rendre compte de son attrait, car elle est ouvertement ou tacitement acceptée par des esprits qui n'ont rien de sentimental. Non, son secret, c'est qu'elle est un déguisement mystique, prodigieusement habile et séducteur, de l'aristocratisme et de l'impérialisme plébéiens. En effet, — Nietzsche l'a rappelé avec éclat à la génération présente, — les aristocraties de tous les temps ont appuyé par instinct leur utilitarisme impérialiste sur un mysticisme fort propice à l'enthousiasme de la conquête. Elles ont donc jugé et proclamé sans hésitation : « *Nous sommes les bons,* les favoris de Dieu, et tout le reste est mauvais, inférieur, incapable, dégradé, maudit du ciel. » — Or, tel est précisément le sens de la Bonté rousseauiste; elle est en apparence une embrassade attendrie; en réalité, un cri de guerre, une explosion de haine, de vengeance et de mépris!

Dire : L'homme naturel est raisonnable, ce n'est encore

qu'une assertion assez égalitaire, car on ne saurait refuser sérieusement la raison aux privilégiés de l'ordre social. Dire au contraire : L'homme naturel est bon, en ajoutant sans cesse que le noble et le riche sont mauvais ; c'est dire : L'homme du peuple, le plus rapproché de la Nature par sa capacité, sa vie, ses tendances, est, non pas un attardé qui peut et doit s'élever à la force du poignet sur les degrés de la pyramide sociale que d'autres ont gravis plus lestement que lui ; mais, tout au contraire, un *aristocrate* passagèrement méconnu, odieusement atteint dans ses privilèges de caste, et qui régnera demain par la seule grâce de son droit divin, sans avoir rien à changer auparavant à sa personnalité accomplie ! Le peuple ne fut-il pas humain, trop humain, en prêtant l'oreille à la voix du courtisan avisé de sa puissance naissante qui lui a le premier tenu bien haut ce langage?

De plus, il est tout autrement facile de se croire « bon », — en laissant dans le vague le sens de ce qualificatif flatteur, — qu'il ne l'est de se croire raisonnable. Jean-Jacques s'est obstinément attribué la première de ces qualités, en se refusant le plus souvent la seconde, en se proclamant même « vicieux » à l'occasion, et il a défié le genre humain de mettre au jour un être meilleur que lui-même ! En même temps qu'il se décernait de ses propres mains et tout le long de sa vie ce brevet de perfection native, il en délivrait sans compter de semblables à tous les plébéiens, ses frères d'origine. Comment ne l'auraient-ils pas cru sur parole, et pour longtemps? Ils le suivent donc, imperturbables, jusqu'à ce que l'impérialisme trop mystique dont il leur a légué les maximes laisse place quelque jour en leur esprit, devant les leçons

de l'expérience et la brutalité des faits, à une appréciation plus rationnelle de leur propre mérite et de ceux de l'homme en général.

Helvétius, éclairé par ses convictions hobbistes en psychologie, avait su discerner déjà ce caractère particulier de la Bonté rousseauiste, thèse d'union en apparence, de privilège en réalité. — Jean-Jacques (1), écrit-il dans *l'Homme,* s'est dit : « Les hommes sont paresseux, vains, ennemis de tout esprit supérieur. Les *médiocres* sont pénétrés d'une haine secrète pour les savants. Que j'en persuade l'inutilité, je flatterai la *Vanité* du stupide ; je me rendrai cher aux *ignorants.* Je serai leur maître, eux mes disciples, et mon nom, consacré par leurs éloges, remplira l'univers... En un mot, je dirai *les hommes bons,* et je flatterai *le désir qu'ils ont de se croire tels.* » Et le porte-parole de l'*Encyclopédie,* — à bon droit irritée contre l'éloquent transfuge du rationalisme qu'elle avait d'abord réchauffé dans son sein, — ajoute en cet endroit : « Ignore-t-il donc qu'il s'opère une *révolution sourde* dans les esprits, et que l'ignorance à la longue se décrédite elle-même ? » Non seulement l'ignorance, pourrait-on conclure, mais encore la bonté se décrédite qui n'est pas née de l'effort, et n'a d'autre titre à présenter que le témoignage dont elle se gratifie par sa propre bouche. C'est là une vérité qui a commencé de se faire jour, et qui sera placée en pleine lumière par le cours des événements de demain !

Faut-il établir cependant par des arguments plus précis la teinte toute aristocratique de la Bonté naturelle chez Rousseau ? Voyez combien orgueilleusement il en refuse

(1) Édition Didot, *De l'Homme,* p. 328.

le privilège à quiconque n'est pas de son bord. Lisez le *Traité de l'éducation*, où les riches apparaissent *mauvais* et inhumains, dégénérés, pourris, semblables à des moisissures poussées sur le corps social; où Émile sera choisi pourtant dans cette classe dégradée afin que son précepteur soit du moins assuré d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un *pauvre peut devenir un homme par lui-même*. N'est-ce pas la morale aristocratique dans sa primordiale ingénuité? — On sait que la Nature est le dieu de Rousseau qui s'en juge le Fils incarné ou le Messie prédestiné. Aussi, dans la forêt de Saint-Germain, est-ce avec une *fierté* significative, qu'il trace à sa façon l'histoire des premiers temps de l'humanité, et qu'il « s'élève auprès de la Divinité » (1) pour lui demander ses secrets. Il est *l'homme de la Nature* et sent assez que cette bonne mère a mis dans son enfant de choix toutes ses complaisances. Nous avons dit quels transports elle inspire à son cœur, comme il s'abandonne avec confiance entre ses bras tutélaires, au cours des délicieux tête-à-tête qu'il sait se ménager avec elle : « O Nature, o ma mère, me voici sous votre seule garde! », s'écrie-t-il en détachant les amarres de son canot, sur le lac de Bienne. Et, si on lui signale près de Monquin une fontaine « d'eau glaçante » qui tue les buveurs imprudents, il s'empressera d'aller s'abreuver à cette source redoutable, afin d'en démontrer l'innocuité certaine à des blasphémateurs qui osent bien « calomnier la Nature, *craignant jusqu'au lait de leur mère* (2) ». Voilà, n'est-il pas vrai, un anthropomorphisme qui ne laisse rien à désirer?

(1) Édition Mussay-Pathay, II, 172.
(2) Édition Auguis, *Correspondance*, VI, 97.

Toutefois, la Nature ne se sent des entrailles de mère que pour les Plébéiens, qui seuls sont demeurés fidèles à ses inspirations et se montrent encore aujourd'hui façonnés à sa ressemblance. « Les vrais sentiments de la Nature *ne règnent que sur le peuple* (1). » Et ailleurs : « dans les émeutes, dans les querelles de la rue, la *populace* s'assemble, l'homme prudent s'éloigne. C'est la canaille, ce sont les femmes de la halle qui séparent les combattants, qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'-égorger (2). » Ce passage est bien caractéristique du sophisme rousseauiste, séduisant au premier coup d'œil par son apparente vérité, absurde par l'extension qui lui est arbitrairement donnée. Encore quelques années et les « tricoteuses » allaient démentir ce jugement par trop optimiste, cette aveugle confiance dans la nature humaine abandonnée à l'impulsion de l'instinct. — Pourtant, seront seuls désabusés tout d'abord les nobles ou bourgeois qu'une complaisance sentimentale a placés sous l'influence de la prédication de Rousseau. Le peuple n'a point sujet de renoncer si vite aux convictions flatteuses qui lui ont été inculquées. D'un enseignement si insidieux sortira tout au contraire le dogme révolutionnaire de la raison et de la bonté assurée du peuple (3). A ce point qu'à Toulon, par exemple, la peine de mort punira

(1) Édition Mussay, XI, 183.
(2) Édition Mussay-Pathay, IV, 247.
(3) Au surplus, l'on peut diviniser le Peuple par un grand P, et n'apprécier que médiocrement le contact de ses représentants en chair et en os. Jean-Jacques a avoué dans les *Confessions* qu'il n'aimait que les « mains blanches » ; et Stendhal, grandi parmi les adorateurs de Rousseau, a écrit en parlant de son enfance : « J'abhorre la canaille (pour avoir des communications avec) en même temps que *sous le nom de peuple,* je désire passionnément son bonheur. (*Vie de Henri Brulard,* p. 150.)

durant la Terreur tel fonctionnaire public qui aura pris quelque précaution contre une effervescence prévue du populaire. N'a-t-il pas douté de la justice et de la bonté plébéiennes, c'est-à-dire ébranlé le dogme fondamental de la religion impérialiste nouvelle?

A ce sentiment aristocratique si marqué, il ne manque même pas chez Rousseau l'expression physiologique, la prétention à se justifier par les vertus du sang et de la naissance. L'auteur des *Dialogues* écrira : « Ce qui est dans l'ordre de la Nature, c'est un mortel *bien né*, qui n'a jamais reçu du ciel que des passions extensives et douces, que des penchants aimants et aimables, qu'un cœur ardent à désirer, mais sensible. » Sans doute il n'y a là qu'une métaphore, mais elle est caractéristique, et au total l'on voit combien judicieusement on a pu écrire de lui que nul écrivain ne fut « plus propre à rendre le peuple superbe ». — Ajoutons encore une fois que, sous l'influence de Rousseau, cette bonté aristocratique dont le plébéien se réclamera désormais à l'exemple de son prophète prend une couleur sentimentale, larmoyante et nettement mystique — qui n'exclut pas au surplus les explosions de la passion sans contrôle, bien au contraire. — C'est la bonté de « nos habitants (1) ». Elle n'a rien de commun avec la Bonté apollinienne et stoïcienne dont se targuaient les *Agathoi* doriens. Celle-là fut la vertu antique au sens propre du mot de vertu, le règne de la raison et du devoir. Après avoir cherché à s'y hausser pour un instant, Jean-Jacques s'en est vite reconnu et proclamé incapable. — Sa bonté aristocratique à lui,

(1) SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, III, 180.

c'est l'idéal trouble et antisocial sous ses apparences altruistes qui restera celui de psychologie *romantique*.

Dans le premier volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme*, nous avons étudié un intéressant théoricien de l'impérialisme de race, un homme qui s'efforçait de peindre les peuples aryens purs comme une aristocratie naturelle du globe, destinée par Dieu à conquérir la terre pour communiquer à tous ses habitants les principes de la culture véritable (1). Or sous notre plume se plaça, de façon irrésistible, un rapprochement entre le comte de Gobineau, fier de son extraction germanique féodale, et le fils de l'horloger de Saint-Gervais, orgueilleux de ses origines populaires; entre l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races* et celui du *Discours sur l'origine de l'inégalité* (2). Nous n'avions pourtant pas discerné assez nettement dès lors ce qui nous suggérait cette comparaison inattendue. En voici la cause : Si Gobineau est l'apôtre mystique de l'impérialisme indo-germanique de race, Rousseau est le prophète de l'impérialisme plébéien de classe; et c'est pourquoi l'accent de leurs vanités, de leurs préjugés, de leurs haines a des intonations parentes. Chez l'un et chez l'autre l'interprétation du passé, l'appréciation du présent, parfois la prévision de l'avenir s'élaborent sous l'influence de la même inspiration, à la fois utilitaire et mystique. Là où le premier songe à pousser en avant le Plébéien, le second se préoccupe de recommander l'Aryen; et chacun de louer avec la même complaisance, souvent avec le même parti pris, la divinité

(1) SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, III, 180.
(2) Voir *le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*, p. 112. Paris, Plon, 1903.

tutélaire qu'il s'est faite à l'image de son rêve ambitieux.

Rappelons en terminant que, si Rousseau étaya son impérialisme plébéien d'une conviction déjà toute mystique, celle de la *Bonté naturelle*, telle qu'il la définit sous l'empire de son tempérament morbide, son disciple inconscient, Fourier, — le second père du socialisme romantique, — travailla lui aussi, par une interprétation plus follement mystique encore de ce privilège d'origine, à marquer l'impérialisme plébéien de notre âge d'un caractère jusqu'ici insuffisamment rationnel. En un mot, la Bonté naturelle, qui est pour le peuple son titre à la domination, a été définie à ceux qui y prétendent par des détraqués, doués de talent littéraire certes, mais en revanche marqués des stigmates évidents de la régression psychique et, par là, très propres à entrainer sur leurs pas des hommes peu capables encore de prévision à longue échéance. En réalité, la Bonté naturelle de l'homme, son titre au gouvernement de lui-même et de ses semblables, c'est la Raison en germe.

Il importe donc d'aider cette grande force élémentaire qui est l'Impérialisme plébéien de notre âge, dans son retour — au surplus manifestement dessiné déjà — vers une psychologie moins follement optimiste et vers une morale plus sagement utilitaire. Il faut rétablir dans la pensée des réformateurs de demain, avec la notion de la Volonté individuelle de puissance, celle d'une sorte de péché originel dont le mysticisme intéressé de Jean Jacques a trop détourné la pensée de notre temps. — Pourtant, il nous sera permis d'emprunter à la foi chrétienne quelque chose dans sa confiance dans la sagesse suprême et de juger jusqu'à un certain point bienvenu

l'individualisme impérialiste, ce fardeau héréditaire de l'humanité sociale. Nous dirons de lui comme de la chute d'Adam : *Felix culpa*, à la condition expresse qu'il soit corrigé par cette Rédemption qui est la maîtrise de soi-même, et par la préoccupation du bien d'autrui (1), à titre de support rationnel de notre bien propre.

(1) Il n'est même pas défendu de s'associer jusqu'à un certain point aux espérances sentimentales que Jean-Jacques a réveillées dans la pensée moderne : Si la Bonté n'est que la raison sociale devenue instinctive, descendue dans les profondeurs obscures du subconscient, après avoir été longuement exercée de façon consciente dans le même cadre de vie simple; si, aujourd'hui fleur exquise et fruit savoureux de la période semi-communiste des sociétés humaines, elle est veillée à juste titre avec un soin jaloux par les traditionalistes amoureux du passé, car nulle acquisition de l'espèce n'est plus utile à sa conservation, tandis qu'elle est en revanche sapée par l'individualisme impatient d'une émancipation sans réserves, ne pourra-t-elle cependant reparaître plus tard sous une autre forme, à titre de reflet de la raison individuelle parvenue à son tour à un plein épanouissement? Alors l'on parlera peut-être à nouveau de Bonté naturelle; comme le fit Rousseau dans l'*Émile*, on soutiendra tout au moins que la bonté existait en germe dans la nature humaine, et y fut développée par une soigneuse culture. Seulement, cette fois encore, il ne faudra pas oublier que la Raison utilitaire et calculatrice fut la mère nourricière de cette Bonté, — trop empressée parfois à renier ses origines réfléchies et à s'illusionner sur ses propres forces, au risque de se perdre par sa présomption imprudente.

DEUXIÈME PARTIE

L'IMPÉRIALISME PROLÉTARIEN
AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PIERRE-JOSEPH PROUDHON

CHAPITRE PREMIER

ARISTOCRATIE PLÉBÉIENNE

Proudhon eut, au lendemain de sa mort, la bonne fortune de tenter la plume excellente de Sainte-Beuve. Mais l'effort de son premier historien n'a pas été toutefois couronné d'un plein succès, car les défauts du grand critique apparaissent plus marqués que ses qualités dans la biographie inachevée du grand agitateur. L'insuffisance de sa préparation philosophique lui est une entrave alors qu'il tente de pénétrer un esprit essentiellement philosophique par sa formation et ses tendances. De son modèle, il n'étudie que les dispositions morales innées, et fort peu le réquisitoire enflammé ou les propositions pratiques de réforme. C'est pourquoi il montre une prédilection marquée pour la *Correspondance*

de Proudhon qui peint l'homme mieux que le penseur, et, bien que relevée par mainte page remarquable, ne dispense jamais de recourir au texte de ses écrits théoriques.

Tout cet exposé de Sainte-Beuve est fin, agréable, un peu mesquin (1) et sans grand relief. Par excès de bon goût classique et de réserve professionnelle, le biographe traite rarement à fond les questions en litige ; il se dérobe dès que la discussion se complique, — quand il en vient par exemple à la *Création de l'ordre* — et ne cherche guère à interpréter clairement des vues qu'il estime *à priori* nébuleuses. Ce familier des graves jansénistes ressemble dans son livre de vieillesse à un homme de bonne compagnie qui aurait à présenter dans le monde une sorte de paysan du Danube, à l'aspect sympathique mais fruste et sans apprêt. Le geste de l'introducteur est affable, son sourire entendu, son commentaire bienveillant. On aura néanmoins beaucoup à observer par soi-même avant d'avoir pleinement lié connaissance avec le nouveau venu. Essayons de pénétrer plus avant dans son intimité.

(1) A propos du génie critique de Bayle (*Portraits littéraires,* I), Sainte-Beuve a défini dès 1835 la tournure d'esprit qui devait être la sienne après l'échec de sa vocation poétique et de ses tentatives d'écrivain original. Le propre du génie critique, consiste, dit-il, à plus chercher en lisant un livre le caractère et les dispositions de l'auteur que le sujet même qu'on y traite. C'est là un esprit qui est « au revers du génie philosophique avec système » et Bayle a pu dire de lui-même : « Je ne deviendrai jamais profond. » — Balzac, poussé par une personnelle rancune, a écrit bien plus brutalement de Sainte-Beuve : « Sa phrase côtoie les sujets, se glisse le long des idées : elle en a peur. » C'est excessif, mais non dénué de vérité, car la haine est clairvoyante parfois.

1. — *Titres de noblesse révolutionnaire.*

Sainte-Beuve a écrit avec finesse, en louant Proudhon de ne pas renier ses humbles origines (1) : « C'est beau, c'est honnête et généreux... Mais il y aurait à mon sens quelque chose de plus élevé encore, ce serait de se moins ressentir de ses origines, de savoir s'en dégager un moment, de n'en pas tant dépendre... Vous êtes fils d'un artisan, c'est bien, ou plutôt, ce n'est *ni bien ni mal*; souvenez-vous-en toujours, n'en rougissez jamais, mais ne *vous en vantez pas*... Ne soyez pas enchaînés à des sentiments, même honorables, de *caste.* » — Conseil excellent, mais difficile à suivre pour un prolétaire aussi hautement doué que Proudhon. Plus souvent encore que Jean-Jacques, il s'est drapé dans le manteau troué de ses origines. Paysan comtois, ou fils du Jura, — car il a lui aussi la fierté d'être montagnard, — ce sont là à ses yeux des titres indiscutables de supériorité. Mais le plus haut de tous, c'est d'être l'enfant d'un tonnelier (2) : « Serais-tu vaincu par les flatteries, les séductions du plaisir et de la fortune, toi enfant du peuple, *filius fabri*, comme on le disait autrefois de Jésus-Christ! »

Ce père artisan, qui dut être dans la réalité un brave homme, peu doué du côté de l'esprit et mal fait pour la lutte économique, prend avec les années dans la pensée

(1) Sainte-Beuve, *P.-J. Proudhon*, p. 37.
(2) *Correspondance*, I, 60.

de son rejeton la figure d'un véritable héros. A une correspondante qui lui avait vanté les mérites de Beccaria, le père du jury d'assises, il riposte dès 1847 (1) : « Madame, savez-vous quel était mon père? C'était un honnête brasseur à qui l'on ne put jamais faire entrer dans la tête que, pour gagner de l'argent, il fallait vendre au-dessus du prix de revient. Il soutenait toujours que ce serait du bien mal acquis. « Ma bière, répétait-il, me coûte tant, mon salaire « compris, je ne puis la vendre plus. » Qu'arriva-t-il? Mon brave homme de père vécut pauvre, mourut pauvre, et laissa des enfants pauvres. Pourtant, il suivait sans s'en douter le même principe qui devait conduire un de ses fils à cette proposition étrange : « La propriété, c'est le vol. » C'était un grand cœur assurément que cet artisan qui eut le courage pendant trente ans de fermer sa porte à la fortune. Je dirai de plus que c'était une pure intelligence que celle qui ne put jamais concevoir la nécessité de l'inégalité. Or, est-ce que la postérité se souviendra du nom de mon père? Laissons donc, madame, votre Beccaria. La célébrité donnée à ce déclamateur est une injustice à la mémoire d'un million d'hommes qui ont valu autant que lui et qui, pour toute récompense, ont trouvé le néant. »

L'auteur de *la Justice dans la Révolution* s'est flatté d'édifier de sa plume un monument durable à la mémoire de ce père vénéré; on retrouve, à quelques mots près dans ce livre, le développement que nous venons de reproduire, et, de plus, on y lit le récit des derniers moments de cet homme de bien. Il mourut, nous assure son fils, dans la « communion révolutionnaire », c'est-à-

(1) *Correspondance*, II, 239.

dire en confesseur de la morale laïque, après un souper modeste et une conversation tranquille avec les siens, entouré de ce qu'il aimait, sentant son paradis dans son cœur. « Notre père est mort en brave. Les prêtres ne le canoniseront pas, mais moi, qui l'ai connu, je le proclame à mon tour un brave. » Et l'auteur termine en préférant hautement ce trépas populaire à la mort d'un Bossuet, torturé jusqu'à la fin, sur son lit de souffrance, par la crainte des jugements redoutables de l'au-delà.

Ce père, si magnifiquement célébré, n'occupe pas cependant la place d'honneur dans la galerie d'ancêtres que son fils dessina de sa plume éloquente pour orner le vestibule de son plus ambitieux édifice philosophique et social, le livre de *la Justice*. En effet, Proudhon lui préféra sa mère, personne énergique, de grand sens et de grand courage; et surtout il se plut à entourer d'une véritable auréole de gloire légendaire le souvenir de son grand-père maternel. — Il a formulé, à plusieurs reprises, une théorie que l'expérience confirme assez souvent en effet et dont sa correspondance nous fournit cette expression pittoresque (1) : « Les savants et les commères ont remarqué que les filles tiennent généralement du géniteur et les mâles de la génitrice; d'où il s'ensuit que, pour avoir des fils dignes de lui, un homme doit engendrer des filles, et puis leur faire faire par un gendre des garçons. Hein! que dites-vous de ce raisonnement? » — Ce raisonnement, Proudhon l'avait fait plus d'une fois sur lui-même, à en juger par la « belle oraison funèbre (2) » qu'il a consacrée à l'homme dont il pouvait se croire —

(1) *Correspondance*, IV, 201.
(2) *Id.*, VIII, 104.

par décret de la nature — la seconde incarnation sur cette terre.

« Mon grand-père maternel, dit-il dans sa *Justice* (1), après avoir servi pendant dix ans comme simple soldat sous Louis XV, rentra dans son village où il se maria et leva la charrue. » Du nom du régiment de Tournay, qui avait été le sien, ses voisins le surnommèrent en patois *Tournési*. Ses brusqueries, ses originalités d'ancien militaire qui a vu du pays et qui connaît son monde, firent de lui durant sa vie le héros de mainte aventure gaillarde, et, après sa mort, une sorte de personnage légendaire pour les villageois de son canton. « Ma mère, écrit Proudhon, sa fille de prédilection, pleura ce père deux longues années; sa femme qu'il avait épousée éprise d'un autre amour, mais dont il avait su se faire accueillir, perdit les yeux de chagrin. Montrez-moi un *pape*, un *empereur* qui ait excité autant de regrets... Ma mère m'a souvent répété que je ressemblais au père *Tournési*, par le front, les yeux, le franc rire et la large poitrine. Elle ne cessait de me raconter sa vie de famille, ses discours, son air résolu. Pour moi, je le mets au niveau des hommes de Plutarque. » Ne dirait-on pas un preux de quelque chanson de geste empressé à célébrer dans ses discours la beauté physique et la valeur morale de ses ancêtres? Et n'y a-t-il pas là un trait bien reconnaissable du sentiment aristocratique?

A y regarder de près cependant, on trouverait peut-être quelque illusion pieuse dans ce culte enthousiaste. *Tournési* n'a rien de l'élévation morale des grands hommes,

(1) *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, II, p. 89 et suiv.

dont l'antiquité avait fait des saints laïques : il est tout paysan par le geste fruste ou cauteleux, et fort propre à servir de modèle idéal aux rejetons d'une race très près de terre. — Un jour, il se voit surpris par le garde du châtelain tandis qu'il emporte un arbre du bois seigneurial, sur lequel la commune avait des prétentions d'usage, — vieux litige entre conquérants et conquis, qu'exaspérait à cette heure l'approche de la Révolution. — « Donne-moi ta hache, dit le garde. — Prends-la, » dit le délinquant. — Voilà mes deux hommes, le garde, d'un côté, dégainant son sabre ; le paysan, de l'autre, brandissant une hache. Ce qui se passa, je ne saurais le dire ; suffit que le garde rentra chez lui éreinté et rendit l'âme avant le vingtième jour. Au lit de mort, il refusa de déclarer le meurtrier connu de tout le monde ; il dit qu'il avait ce qu'il méritait. » Qui eut le beau rôle en cette affaire? Vraiment, il faut être partie dans la question pour le donner sans réserve au paysan. Car le garde fit son devoir et s'inspira, sur son lit de mort, d'un sentiment tout chevaleresque.

Autre épisode : « Une année, s'apercevant qu'il était l'objet des cancans, Tournési crut devoir faire ses pâques. A qui pensez-vous qu'il s'adressa pour l'absolution? Au curé Blessemaille lui-même, à ce prêtre vindicatif qui fut saisi d'horreur en voyant son ennemi, l'épilogueur de sa conduite, entrer au confessionnal. — Adressez-vous à un autre. — Je ne connais que mon pasteur, répliqua humblement Tournési. Et force fut à Blessemaille de l'absoudre, qui plus est de le communier de sa propre main. N'est-ce pas que voilà un joli tour de soldat paysan?... Le scandale, s'il y en avait, n'était que pour le prêtre ; quant aux assistants, l'édification était complète, car ils

riaient. » Cette fois, c'est la morale des fabliaux et non plus celle des chansons de geste qu'il nous faudrait évoquer pour retrouver une comparaison convenable. L'hérédité paysanne de Proudhon parle ici plus haut que sa délicatesse de moraliste kantien, parce qu'il s'agit du grand-père auquel il se flattait de ressembler. Voici sa conclusion : « Un homme qui, comme Tournési, réunit toutes les vertus domestiques et *sociales* (?), qui n'a d'autre défaut que de taper sur le garde et de se moquer du chapelain, est essentiellement moral ! » Mettez « force publique » au lieu « de garde » et « autorité traditionnelle » au lieu de « chapelain », et vous aurez une assise médiocre en vérité pour appuyer de solides vertus sociales. — Au surplus, le petit-fils de Tournési montre d'ordinaire une conception plus haute du devoir civique et son impérialisme plébéien, soutenu par le sentiment aristocratique de son privilège de naissance, ne le porte que rarement à applaudir de semblables exploits. Quand il le fait, c'est sans doute qu'il est emporté par cette fougue de passion dont il parle quelque part (1), et qui, alliée à la subtilité de la logique, le conduit à perdre pour un moment jusqu'au dernier vestige de son sang-froid (2) !

(1) *Correspondance*, VII, 87.

(2) Il est un autre fils de paysans, parvenu comme Proudhon à la célébrité littéraire, réformateur moral et social lui aussi, dont nous avons étudié ailleurs l'intéressante personnalité. (Voir dans la *Revue des Deux Mondes* de 1902 nos études sur Pierre Rosegger, qui ont été éditées en allemand sous ce titre : *Peter Rosegger und die Steirische Volksseele*. Leipzig, Staackmann, 1903). Retraçant à son tour les souvenirs de son enfance agreste, il a — chose singulière — conté des anecdotes assez analogues à celles que nous venons de rappeler, mais qui sont interprétées dans un tout autre esprit. C'est ainsi qu'il a peint une rixe suivie de mort d'homme, où la victime refusa de désigner son meurtrier; mais cette fois le mourant qui garda le silence, le véritable héros moral de l'aventure, est son grand-père. Il a dit aussi une histoire de confession; mais d'accord avec l'inspiration

Ce qui contribua peut-être à créer chez Pierre-Joseph l'orgueil exalté de sa naissance plébéienne, c'est qu'une portion de sa famille s'étant élevée à une situation bourgeoise, et ayant produit, dit son biographe Mirecourt, un « jurisconsulte célèbre », ces vaniteux cousins montraient quelque dédain pour des parents attardés aux derniers degrés de l'échelle sociale. Ils disaient donc volontiers en parlant du tonnelier de Besançon et de ses enfants : « Il y avait une *goutte de mauvais sang* chez les Proudhon, elle a passé de ce côté-là. » — « J'ai entendu ce propos quand j'étais jeune gars, écrit l'homme illustre de la race. Ainsi donc, moi et ceux de ma branche, nous étions prédestinés à la pauvreté... Vous figurez-vous l'effet de cette sentence, rendue par un jurisconsulte célèbre, qui avait porté la soutane encore, sur un cerveau de treize ans? » Cet effet fut de provoquer un violent démenti. A ces gens qui, s'appuyant sur un prétendu titre physiologique, ressuscitaient à leur profit la noblesse d'extraction, se proclamaient *bons* par droit de naissance, et jugeaient les autres *mauvais*, Proudhon a riposté de bonne heure, en opprimé qui se révolte sous l'outrage : « *Mauvais* vous-mêmes! C'est nous qui sommes les *bons* par privilège d'origine, les futurs dépositaires par la grâce de Dieu du pouvoir légitime (1)! »

de sa conscience, le héros incroyant de l'aventure refusa, dans une circonstance solennelle, de se prêter à cette formalité, pour lui dépourvue de sens. — Rosegger voit donc les choses sous un angle entièrement différent de celui qu'adoptaient instinctivement Tournési et son petits-fils.

(1) Plus tard, il répudiera plus nettement encore les officiers et les magistrats qui portent son nom : « Le Proudhon officier de marine n'a donc rien appris dans ses voyages, que le voilà revenu aussi cafard qu'il y était allé... Quelle *triste parenté* est la mienne! Franchement, ne vaut-il pas encore mieux avoir pour frère un malheureux comme le forgeron de

Telle est la justification mystique que se sont donnée le plus souvent les impérialismes du passé! Et l'impérialisme prolétarien ne s'exprime pas d'autre manière.

2. — *L'enfant bien-aimé de la nature.*

Non content de se donner des ancêtres glorieux, Proudhon s'est offert le luxe d'une sorte de prédestination messianique personnelle, en insinuant, après Rousseau, qu'il est l'enfant chéri de la Nature divinisée. Écoutez le récit des premières impressions de son adolescence (1), une des pages les plus vertes et les plus savoureuses au surplus qui soient sorties de sa plume. Vous verrez ce contempteur affecté de Jean-Jacques (2) employer sans scrupule les procédés et jusqu'au vocabulaire du précurseur qu'il répudie, afin d'environner à son tour d'une mystique auréole de prédestination sa chevelure ébouriffée de pastoureau.

Son biographe, Mirecourt, avait écrit que son enfance fut insociable et farouche. « La faute n'en est pas à mon cœur, dit Proudhon dans cette longue riposte qui est son ouvrage *De la Justice*, mais à notre prétendue *civilisation* saturée d'hypocrisie, qui rebute et qui dégoûte (3) », et

Burgille que de bons bourgeois comme le conseiller et sa bande? (*Correspondance*, X, 160.

(1) *De la Justice*, II, 210 et suiv.

(2) Proudhon se montre souvent fort dur pour Jean-Jacques Rousseau, bien qu'il ait d'abord subi son influence. — Voir *De la Justice*, III, 208; IV, 168, et *Idée générale de la Révolution*, 124-125.

(3) *De la Justice*, II, 214.

encore « au système chrétien, qui, pervertissant les notions, *atrophiant les instincts*, travestit l'homme et lui impose des *sentiments factices* à la place de ceux que lui a *donnés la nature* (1) ». Rousseau s'exprimait de même. Exaltant les inspirations de la Nature, il s'était posé en rejeton de choix, en délégué authentique de cette Mère universelle. — Il ne fut pourtant qu'un enfant illégitime, si nous en croyons le pâtre comtois, qui possède des titres bien plus certains à une si flatteuse distinction! Le « maigre fils de l'horloger de Genève », un simple bourgeois, se jugea sans raison favorisé des complaisances de la Nature omnipotente, et Pierre-Joseph est plus authentiquement de ses favoris.

En voulez-vous une preuve tirée de ses souvenirs ruraux? « Tout le jour, dit-il, je me remplissais de mûres, de raiponces, de salsifis des prés, de pois verts, de graines de pavot, d'épis de maïs grillés, de baies de toutes sortes : prunelles, blessons, alises, merises, églantines, lambrusques, fruits sauvages! Je me gorgeais d'une masse de crudités à faire crever un petit *bourgeois* élevé gentiment et qui ne produisaient d'autre effet sur mon estomac que de me donner le soir un formidable appétit. L' « *alme nature* » *ne fait de mal à ceux qui lui appartiennent.* » Voilà qui est digne de la source d'eau « glaçante » de Monquin, dont Jean-Jacques affronta les dangers en fils confiant de la Mère nature. Il y a, dans ces digestions miraculeuses, une sorte de grâce d'en haut qui ne saurait tromper un élu sur sa mission divine, et cet argument stomacal est véritablement sans réplique.

(1) *De la Justice,* II, 218 et suiv.

CHAPITRE II

L'IVRESSE DE L'ÉGALITÉ

1. — *La thèse égalitaire.*

Gustave Fallot, qui mourut à vingt-neuf ans sous-bibliothécaire de l'Institut, et qui a, le premier, pressenti la valeur de Proudhon, écrivait dès le 5 décembre 1831, — c'est-à-dire neuf années avant *Qu'est-ce que la Propriété?* — une lettre extraordinairement prophétique au pauvre correcteur d'imprimerie bisontin. « Luttez, morbleu! luttez avec persévérance, et vous triompherez. J.-J. Rousseau a tâtonné jusqu'à quarante ans, avant que son génie se révélât à lui. Vous n'êtes pas J.-J. Rousseau, mais écoutez... pour la première fois de ma vie, je vais me hasarder à prédire l'avenir. Conservez cette lettre, relisez-la d'ici quinze ou vingt ans, vingt-cinq ans peut-être... Vous serez, Proudhon, malgré vous, inévitablement, par le fait de votre destinée, un écrivain, un auteur; vous serez un philosophe; vous serez une des lumières du siècle et votre nom tiendra sa place dans les fastes du

(1) *Correspondance*, vol. Ier, xv.

dix-neuvième siècle, comme ceux de Gassandi, de Descartes, de Malebranche, de Bacon dans le dix-septième, comme ceux de Diderot, de Montesquieu, de Helvétius, de Locke, de Hume, de d'Holbach dans le dix-huitième... Je vous attends à Paris, philosophant, platonisant; vous y viendrez bon gré mal gré. »

En effet, Proudhon, dès lors stimulé par la lecture de Kant, avait reconnu en lui-même et révélé à son ami une vocation philosophique. Titulaire après Fallot d'une pension académique qui lui assurait quelques années d'indépendance, il prit à son tour le chemin de Paris. Il y retrouva exactement les impressions de Jean-Jacques : ennui, angoisse, misère, velléités de suicide. « Paris, écrit-il en 1840 à Ackermann, est le même qu'à votre départ : bête, immonde, bavard, égoïste, orgueilleux et dupe. Depuis les moutards jusqu'aux pairs et aux ministres, tout est livré à la cupidité et au plaisir. On marche sur ceux qui se pâment de faim; pourvu qu'on braille dans un banquet politique ou qu'on se livre au ribaudage, on est content. Nous sommes au temps de Commode et de Caracalla (1). » Et encore : « Je n'attends rien de personne; je rentrerai dans ma boutique l'année prochaine, armé contre la *civilisation* jusqu'aux dents; et je vais commencer dès maintenant une guerre qui ne finira qu'avec ma vie (2). »

Ces dernières lignes étaient écrites à la veille de la publication du premier travail intéressant qui soit sorti de sa plume, le discours sur la *Célébration du dimanche*. Par un nouveau trait de ressemblance avec Jean-Jacques,

(1) *Correspondance*, I, 221.
(2) *Ibid.*, 154.

le jeune publiciste, tentant la fortune d'un concours académique, s'échappait délibérément du cadre imposé à son activité intellectuelle dans un programme trop étroit; et, reprenant à son compte la thèse de Babeuf, il écrivait tout simplement un hymne à l'égalité sociale absolue. — Cette demi-égalité primordiale, qui marque le sommeil de l'individualité à l'aurore de la civilisation humaine, les romantiques sociaux du dix-huitième siècle l'avaient saluée chez tous les sauvages que révélaient alors à l'Europe les découvertes maritimes et ses hardis navigateurs : Peaux-Rouges de Cartier, Chinois des Pères Jésuites, Tahitiens de Cook; ils en avaient retrouvé quelque chose à Sparte et dans la Rome antique. Proudhon, lecteur assidu de la *Bible,* croit l'apercevoir chez les Hébreux. Il assure que Josué avait fait une espèce de cadastre général dont le principe était l'égalité des fortunes, et que l'année jubilaire venait périodiquement rétablir en Israël cette saine égalité primitive. Il estime que la loi mosaïque qui proclame : Tu ne voleras point, entend par ces paroles : *Tu ne mettras rien de côté pour toi*. C'est le principe cher à la cigale du bon La Fontaine, et, en effet, la plus infaillible précaution contre l'inégalité sociale.

Ainsi, dès ce moment, se précise la conviction fondamentale de Proudhon. L'égalité des conditions lui parait un fait d'*institution naturelle*, parce que, à son avis, la Nature nous a faits égaux (1). L'inégalité est toujours *accidentelle et transitoire*; l'égalité seule est la *norme* (2)! Et, avec une capacité d'illusion qui est véritablement inquiétante, notre philosophe s'écriera du ton le plus

(1) *Qu'est-ce que la Proprieté?* p. 67 (note).
(2) *De la Création de l'ordre,* p. 195.

sérieux : « Où donc avez-vous aperçu l'*inégalité dans la nature autrement que comme une anomalie* (1) ? » L'inégalité étant une anomalie, il faut la faire disparaître sans retard et sans regarder au choix des moyens : « Admettons qu'il en soit ainsi qu'on le prétend, que les races de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Océanie ne puissent soutenir la comparaison avec la caucasienne et qu'aucun croisement ne puisse les racheter. Alors il en sera de ces races *mal nées* ou abâtardies, comme il en est dans notre société civilisée des créatures souffreteuses, chétives, contrefaites, objet de la charité des familles et qui cessent de contribuer à la population. Elles seront absorbées, ou finiront par s'éteindre. L'*égalité ou la mort* (2) ! » On ne saurait proposer une solution plus radicale au problème de la félicité humaine.

Cette conviction égalitaire intransigeante entraîne après elle une assez troublante conséquence. Si en effet l'égalité est de *droit naturel*, si l'inégalité est « la loi des bêtes, non des hommes », la répartition *proportionnelle au mérite* et à la capacité est *immorale*, en ce qu'elle est fondée sur l'*ignoble égoïsme, vile passion* qu'il faut étouffer au cœur de l'homme. — La répartition proportionnelle au mérite ! telle est la pierre d'achoppement de la psychologie égalitaire, cette provisoire revendication de la Volonté de puissance plébéienne, encore inconsciente de sa véritable nature. Jeune, Proudhon en réprouve le principe chez Saint-Simon, et surtout chez Fourier, qu'il ne se lasse pas d'accabler pour avoir dit : « A chacun selon ses œuvres ! » — En pleine maturité, résumant dans son livre de *la Justice*

(1) *De la Justice*, I, 301.
(2) *Ibid.*, 504.

la doctrine morale d'Aristote, il écrira tranquillement (1) : « Pour comble d'*obscurité*, Aristote remarque que l'égalité dans la pratique n'est pas elle-même toujours juste, non plus que la réciprocité ; qu'il serait plus exact de dire la *proportion*. Par où l'on voit qu'Aristote n'était point arrivé à cette conception supérieure du *droit* dans laquelle l'égalité, la réciprocité et la proportionnalité *deviennent* termes identiques. » Et tel est bien le préjugé indéracinable de Proudhon; aussitôt qu'il a prononcé le mot *Droit*, — et Dieu sait si la littérature politique le prodigue depuis Rousseau, — ou encore le mot *Justice*, qui a le même sens dans son esprit, viennent aussitôt sous sa plume les mots de *Réciprocité* et d'*Association*, qui évoquent tous ensemble dans sa pensée, à titre d'équivalent parfait, le terme *Égalité*. La conséquence est qu'il ne peut exister que des droits égaux et des associations égales ; cela est d'une évidence qui ne laisse pas même place à la démonstration : « Ajax et Achille sont-ils associés, ou ne le sont-ils pas?... Si Ajax et Achille sont associés, ils sont égaux! Qu'importe qu'Achille soit fort comme quatre, et Ajax seulement fort comme deux (2) ! »

De telles professions de foi désarment le raisonnement, parce qu'en effet l'égalitarisme de Proudhon n'est point affaire de logique, mais bien de sentiment ou de foi. Il en convient tout le premier. « L'égalité plaît à mon *cœur*, écrit-il avec effusion (3). O mes amis, que je vive au milieu de vous sans *émulation* et sans *gloire;* que l'égalité nous assemble et que le *sort* marque nos places. Que je

(1) *De la Justice*, I, 229.
(2) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 191.
(3) *Ibid.*, p. 188.

meure avant de connaître celui d'entre vous que je dois *estimer le plus !* » — Nous verrons que dans sa pensée, si nul ne doit être estimé plus que les autres hommes, nul, en revanche, ne doit être estimé moins, quelque faute qu'il commette (1) ; et tel est, en effet, le plus sûr moyen de prévenir l'inégalité entre les situations sociales, car l'inégalité dans l'opinion est l'une des sources de l'inégalité dans le fait, en même temps qu'elle en est le symptôme. — Écoutons encore : « Fatigué d'obéissance, tout à coup l'homme se lève, et, longtemps *avant sa raison, son cœur a proclamé l'égalité* (2) ! » On le voit, c'est ici le cœur qui parle et se garde de consulter la raison avant de prononcer une sentence avantageuse à son intérêt du moment.

Enfin voici l'aveu de la passion impérialiste qui n'accepte même plus la discussion : « N'espérez donc ni par concessions, ni par raisonnements nous faire revenir de ce que vous appelez *fanatisme et chimères,* et qui n'est que le *sentiment* de nos *justes* droits; l'enthousiasme qui nous possède, l'enthousiasme de l'égalité, est *inconnu* de vous. C'est une *ivresse* plus forte que le vin, plus pénétrante que l'amour : *passion ou fureur divine* que le délire des Léonidas, des saint Bernard et des Michel-Ange n'égala jamais (3). » Oui, l'égalitarisme romantique de Proudhon n'écoutant que la voix impatiente de la Volonté plébéienne de puissance est bien cela en vérité : une ivresse d'avancement social qui s'attache à l'égalité comme à l'étape la plus proche et la plus facilement atteinte. Mais nous ver-

(1) *De la Justice,* I, 119 et 235.
(2) *De la Célébration du dimanche,* p. 40 (vol. II des *Œuvres*).
(3) *Id.,* p. 91.

rons que cet égalitarisme trop pressé est autre chose aussi qu'un délire ou une fureur présente, à savoir : une vue d'avenir et un levier du progrès; cet aspect de la thèse vaut qu'on le discute et qu'on l'examine de sang-froid au moyen de sa raison.

2. — *La double erreur de compte.*

Nous l'avons dit, Proudhon juge bien superflu d'apporter une démonstration à l'appui de sa thèse égalitaire. Pourtant, s'il s'en tient sur certains problèmes qui touchent son intérêt direct aux inspirations de la passion, il se montre parfois logicien décidé lorsqu'il est en possession de son sang-froid. Il s'est donc demandé pourquoi la pratique universelle de tous les temps, et aussi la science qui prétend, de nos jours, codifier les expériences de l'humanité dans le domaine de la production matérielle, — c'est-à-dire l'Économie politique (1), — n'avaient jamais examiné, accepté, encore moins appliqué jusqu'ici le dogme égalitaire, dont la place n'est, dit-il, que dans la théologie chrétienne ou dans la spéculation rationaliste. Et il s'est répondu à lui-même que cette négligence, néfaste à la félicité universelle, était tout simplement le résultat d'une double erreur de compte. A l'en croire, deux éléments importants ont été omis par les économistes passés dans tous leurs raisonnements. Il s'agit de

(1) *Correspondance*, VII, 87.

les mettre en évidence, et de refaire les calculs erronés qui furent la conséquence de cette omission.

Le premier de ces éléments, c'est la *force collective* (1) : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées de ses ouvriers; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car cette force immense qui résulte de l'*union* et de l'*harmonie* des travailleurs, de la *convergence* et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point *payée*. Deux cents grenadiers ont, en quelques heures, dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base; suppose-t-on qu'un seul homme en deux cents jours en serait venu à bout? » Nous ne discuterons pas le choix de ce singulier exemple, mais l'économie politique répondra que si le capitaliste ne paye ni l'*harmonie*, ni la *convergence* des ouvriers, c'est que cette harmonie et cette convergence sont précisément son œuvre propre et qu'il se les paye à lui-même, les ayant établies par son ingéniosité personnelle, et les perfectionnant chaque jour par son effort ininterrompu. Cette science, qui ignore heureusement les « délires » et les « fureurs » des psychologues égalitaires, ajoutera que la société a tout intérêt à conserver cette rémunération à un effort dont elle profite et qui disparaîtrait sans retard s'il devait être fourni gratuitement. Nous allons voir d'ailleurs Proudhon convenir bientôt lui-même de tout cela, après réflexion plus mûre. Ajoutons que Marx lui a emprunté le principe de la Force collective, qui avec une confiance d'origine hégélienne dans l'automatisme du

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 94.

Progrès divinisé, fait le fond des raisonnements de son *Capital* (1).

La seconde erreur de compte de l'Économie politique, nous l'avons effleurée déjà, c'est d'accepter une inégale répartition pour d'inégales facultés; sur ce point Proudhon est le plus souvent intraitable; son apostrophe au talent est célèbre (2) : « Que parlez-vous maintenant de talent et de génie? Ce prélèvement, réclamé avec de si *ridicules* instances par vos soi-disant capacités, est une rapine exercée sur le produit du travailleur que, *sous prétexte* d'infériorité fonctionnelle, vous retenez en servitude. Développez ces intelligences, façonnez ces organes, émancipez ces âmes, et, *bientôt*, mortels desséchés d'*égoïsme*, nous verrons à quoi se réduit votre prétendue supériorité...; cessez de *mendier* pour le talent une indigne *gabelle!* » « Bientôt », c'est le mot qui se détache parmi ces effets de rhétorique facile; bientôt, soit, nous en acceptons l'augure, mais le livre *De la Justice* estime à deux générations (3) le temps nécessaire pour réaliser par l'éducation intégrale la parfaite égalité des hommes. Et, en attendant, que faire? — « En attendant? riposte Proudhon, êtes-vous donc bien sûrs de l'existence actuelle de ce talent et de ce génie? L'inégalité naturelle qui se manifeste dans la qualité du produit de chacun se réduit dès à présent à *presque rien* (4). » Il prévoit pourtant l'objection du bon sens. Quoi, lui dira-t-on, nulle différence entre un tableau du Titien et une enseigne de

(1) Voir dans la traduction française de cet ouvrage, vol. I, p. 147, 158, 259, et vol. III, 1re part., p. 67 et 72.

(2) *De la Célébration du dimanche*, p. 40.

(3) Vol. II, p. 254.

(4) *De la Célébration du dimanche*, p. 33.

cabaret; la statue du Gladiateur vaut tout juste autant qu'une charretée de moellons, etc.? Voici sa dédaigneuse réponse : « Je me rappelle avoir lu quelque part, en réponse à des *criailleries civilisées :* Palabres, palabres et toujours palabres. Je renvoie à cet endroit... » Et, jusque dans sa *Justice*, il écrira : « Le génie n'existe pas... Faites donc l'éducation et la science pour tous et... vous verrez que le génie vous a été départi à tous dans une *égale* mesure et que, sous ce rapport, vous n'avez pas à vous envier les uns les autres. Ici, je crois entendre tout le monde des soi-disant génies crier à la profanation, à l'indignité. Eh bien! puisqu'ils se prennent pour des êtres à part, qu'ils vivent à part. Travailleurs, vous pouvez et vous devez vous passer de leur aide! »

La République n'a pas besoin de chimistes! voilà le dernier mot de « l'ivresse » égalitaire.

3. — *Fouriérisme latent.*

Ces convictions imperturbables, héritages du rationalisme mêlé de romantisme qu'enseigne l'*Encyclopédie,* Proudhon les a nourries par la lecture de Fourier, le grand vulgarisateur de tous les excès de la psychologie romantique au dix-neuvième siècle. Sans doute il a de bonne heure reconnu qu'une étrange et incurable manie dicta l'utopie du phalanstère; il a été fort dur pour l'inventeur des séries passionnées. Mais il a gardé beaucoup de ce premier maître. Et d'abord, cette théorie *sériaire*

elle-même qui, dans sa *Création de l'ordre,* est mise en œuvre, avec toutes les superfétations baroques dont l'avait embellie Fourier : foyers, contre-foyers, pivots du raisonnement (1). La *Dialectique sérielle* est même, à l'en croire, son invention propre, son apport personnel à la science philosophique, et il lui demeure fidèle jusque dans son âge mûr, car il prétend l'employer encore dans *Justice*. Hegel, — qu'il considère comme un de ses principaux précurseurs, bien qu'il ne l'ait guère connu que par les conversations de ses amis allemands, — Hegel est regardé par lui avec quelque dédain pour n'avoir connu qu'un « cas particulier » de la Dialectique sérielle, cette clef de l'énigme du monde. En effet, le penseur souabe s'est « enfermé » dans une série particulière, la série ternaire ou « trinitaire ». Averti par Fourier, Proudhon se pique d'avoir fait davantage, et d'avoir mieux réussi.

Outre la superstition de la série, il a emprunté au peintre de la cité harmonienne sa conviction fondamentale sur les *vocations innées,* qu'il suffit de découvrir en chaque homme pour faire régner une félicité parfaite au sein de l'Humanité. En effet, la *vocation* providentielle et mystique de chacun de nous peut seule justifier cette proposition d'apparence paradoxale. « L'*inégalité des facultés* est la condition *nécessaire* de l'*égalité des fortunes* (2). » Il faut, explique notre réformateur, qu'il y ait *compensation* et non pas *identité* entre les facultés des individus divers ; sinon, ce seraient les tâches grossières et viles qui devraient être rémunérées *davantage* en stricte

(1) Voyez par exemple la page 247 de cet ouvrage de Proudhon.
(2) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 103 et suiv.

justice. Si le sociologue égalitaire veut bien accorder au grand médecin (1) une rémunération aussi élevée que celle du balayeur, quoiqu'il ait un métier moins rude, c'est que ce médecin avait la vocation de la thérapeutique, ce balayeur, la bosse du nettoyage de la voie publique. — Et ne mettez pas en avant les études préliminaires du premier pour justifier ses prétentions outrecuidantes. La société a dû se donner plus de mal pour développer ses aptitudes, voilà tout; l'individualisme n'a pas à placer son mot en tout ceci, car l'individu est à la société ce que la fourmi ou l'abeille sont dans la fourmilière ou dans la ruche; moins encore, car ces petits animaux ne paraissent point sans initiative et sans hiérarchie : il est ce que l'argile est entre les mains du potier. — Fourier avait au même degré la superstition mystique de la vocation providentielle, mais il resta toujours trop individualiste au fond de l'âme pour en tirer des conséquences aussi parfaitement niveleuses; l'inégalité subsiste entre les fortunes dans son phalanstère, au moins en apparence, et s'exagère même quelquefois au delà de toute limite, par les dispositions qui sont prises pour assurer aux hommes de génie une rémunération digne de leurs services! C'est qu'il veut avant tout séduire et entraîner à sa suite ses concitoyens de toutes les classes, et il connaît trop bien la nature humaine pour apporter à cette entreprise la naïveté de Proudhon, qui crut longtemps pouvoir faire accepter à la bourgeoisie sa théorie d'une répartition conçue indépendamment du mérite.

(1) C'est l'exemple de Proudhon, d'après Say. (*Qu'est-ce que la Propriété?* p. 113 et suiv.)

Au surplus, Proudhon lui-même se sent individualiste au fond de l'âme et se pare même quelquefois de cette étiquette; mais il oublie entièrement les réserves prudentes qu'inspire d'ordinaire aux socialistss romantiques eux-mêmes le respect instinctif de ce grand ressort du progrès de l'esprit, dès qu'il sent monter à son cerveau les vapeurs capiteuses de l'ivresse égalitaire. Alors il laisse de côté tout sentiment de la mesure. Nous l'avons vu proclamer qu'Achille, deux fois fort comme Ajax, n'en est pas moins, puisqu'ils sont *associés*, son *égal*, appelé à réclamer une égale part de butin. Il ajoute : « Le même raisonnement est applicable à Thersite; s'il ne sait pas se battre, qu'on en fasse un cuisinier, un pourvoyeur, un sommelier; s'il n'est bon à rien, qu'on le mette à l'*hôpital;* en aucun cas on ne peut lui faire violence et lui imposer des lois (1). »

Une pareille confiance dans l'efficacité providentielle de la vocation est encore une forme de la foi mystique de Rousseau dans la *Bonté naturelle*, c'est pourquoi tout cela était déjà dans Babeuf en germe ou dans Fourier en détail. Entre les hommes, enseigne Proudhon, la *somme* des talents et des capacités est *égale;* tous, nous naissons poètes, mathématiciens, philosophes, artistes, artisans, laboureurs; sans doute nous ne naissons pas *également* tout cela, mais l'intelligence et le génie naturel ont été répartis par la *Nature* avec une telle *économie,* une si grande *providence,* que l'organisme social n'a *jamais* à redouter ni surabondance, ni disette de talents spéciaux (2)! C'est exactement l'idée qui a présidé à la conception du

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 191.
(2) *Id.*, p. 186.

phalanstère. Le rôle des efforts et des frottements individuels dans l'immense mais lent progrès de la division du travail est entièrement oublié. On remet tout entre les mains de Dieu. La société, ajoute Proudhon pour achever de nous convaincre, est chez l'homme en *mode composé* (1); elle est quelque chose de supérieur à une *communauté engrenée* (2). Et voilà le jargon même de Fourier!

Voici de plus ses riantes prévisions sur le travail agréable : « Toute fonction sociale dans une bonne organisation devant être légère, facile et même attrayante selon Fourier, chaque travailleur en est capable, et, sous ce rapport, les capacités sont égales (3) ». Et encore ses prévisions sur le *trentuplement* rapide de la production par le jeu de son système : « Rien de plus curieux que de voir les *Économistes égalitaires* (c'est lui-même sans nulle vanité) transformer en monnaie circulante les maisons, les terres, les meubles, et jusqu'aux outils; augmenter sans cesse le revenu de tout le monde en diminuant la fatigue du travail et enrichir graduellement les ouvriers en opérant des retenues de plus en plus fortes sur leur salaire. Ce sont là des secrets de métier dont je n'ai pas à vous entretenir (4). »

Enfin, dans la *Création de l'ordre,* il en vient à s'annexer Fourier, parce qu'il fait de ce penseur un égalitaire, ignorant de ses propres convictions (5) : « Fourier, protestant de son respect pour la propriété, repoussant de toutes ses forces l'imputation d'*égalitaire*, maudissant

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 187.
(2) *Id.*, p. 197.
(3) *De la Célébration du dimanche*, p. 33.
(4) *Id.*, p. 100.
(5) Page 295, note.

la république, tandis que son système est la substitution de la propriété collective à la propriété individuelle, tandis que la série de groupes contrastés repose sur l'équivalence des fonctions, laquelle s'exprime par *l'égalité des salaires,* toutes choses qui détruisent le principe d'autorité et de hiérarchie, Fourier nous montre à nu l'incohérence de ses idées, etc... »

Le romantisme latent de Proudhon nourrit en lui des convictions égalitaires qui sont prodigieusement naïves parfois dans leur expression, ainsi que nous l'avons vu. Mais si leur avocat passionné ne s'en aperçoit guère, c'est qu'une idée juste s'accouple dans son esprit à cette vue puérile. En même temps qu'une chimérique croyance à l'égalité dans le passé, il garde une foi légitime à l'égalité croissante dans l'avenir. Et cette prévision-là semble bien, en effet, devoir être réalisée au cours de l'évolution humaine. C'est en tout cas une fort noble inspiration. De même que les analystes du *Droit de nature* et de la *Bonté naturelle* aux dix-septième et dix-huitième siècles ne savaient jamais bien clairement eux-mêmes s'ils parlaient d'un passé réel ou seulement d'un idéal d'avenir, dont le germe existe dans ce passé, de même Proudhon, mystique par tempérament, stoïcien par velléité, comme tous les romantiques, ne saurait pas dire très nettement si l'Égalité qui l'enivre de ses attraits radieux régit le passé, le présent, ou seulement l'avenir de l'humanité. Supposons qu'elle fût en effet la « norme » du passé ; si l'on considère que la répartition des biens n'est point égale autour de nous, le corollaire d'une semblable persuasion sera la proposition initiale de Proudhon : « *La propriété, c'est le vol,* et tout le *Capital* de Marx, qui n'est

qu'un développement mathématique de cet axiome (1). » — Si l'égalité est réalisée dans le présent, la conséquence en sera le succès certain de l'Association ouvrière de production, idée de Louis Blanc et de Proudhon, que reprendra Lassalle ; car, pourquoi les prolétaires ne réussiraient-ils pas tous en affaires aussi bien que les bourgeois, leurs égaux? — Si enfin elle est réalisée seulement dans l'avenir, — soit dans cinq ans, temps qui fut nécessaire au pamphlet de Sieyès pour produire les résultats de 1793 (2), soit dans deux générations, grâce à l'éducation intégrale (3), soit enfin (et nous voici dans le domaine du bon sens) par le lent travail de la Raison grandissante (4), — elle forme un idéal de perfection civique que peut poursuivre à bon droit un Impérialisme prolétarien *rationnel.* Et Proudhon a donné parfois, nous le verrons, à l'opinion de son temps, une puissante et méritoire impulsion vers cet idéal.

Il écrivait dès 1841 (5) : « Oui, l'inégalité existe encore dans les capacités, comme elle existe dans les fortunes ; mais ce sont là des perturbations accidentelles de l'économie sociale, ce ne sont pas des lois de la nature ; et, de même que le nivellement des conditions s'opère par l'amélioration progressive du sort des travailleurs, et par une sorte d'exhaussement de la fortune publique, de même au-dessous de ce nivellement il s'en manifeste un autre, le nivellement, ou, si vous aimez

(1) Voir *Misère de la Philosophie,* p. 69, et *Capital,* trad. fr., I, 23.

(2) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 28. Proudhon rêve le même destin pour son premier mémoire sur la Propriété, et les événements de 1848 parurent un instant lui donner raison.

(3) *De la Justice,* II, 254.

(4) *Création de l'ordre,* p. 304.

(5) *De la Célébration du dimanche,* p. 35.

mieux, l'équilibre des intelligences, amené par l'instruction incessante des masses et par l'accumulation de la science générale » ! Dans cette page l'*ivresse* de l'égalité présente cède au souci de préparer rationnellement l'égalité future — ou du moins d'en faciliter une approximation toujours plus parfaite, comme le proposait Kant. — Ayant ainsi reconquis son sang-froid, l'écrivain sert le progrès au lieu de l'entraver.

4. — *La négation de l'égalité dans la capacité législatrice des individus.*

« L'*Évangile*, dit quelque part (1) Proudhon, a proclamé l'égalité devant Dieu ; la philosophie moderne, l'égalité devant la Raison, le dix-huitième siècle, avec le *Contrat social*, l'égalité devant la loi. Enfin la révolution de 1848 proclame l'égalité devant la fortune ! » — Il se peut, répondrons-nous à notre égalitaire, mais il y a une lacune dans votre liste. Vous oubliez une égalité déjà proclamée par le dix-huitième siècle, car elle n'est que le corollaire de l'égalité devant la Raison : c'est l'égalité dans la capacité législatrice, que traduit dans les faits l'institution du suffrage universel. — Lorsque Proudhon prit la plume, cette égalité-là avait déjà passé dans la pratique, avec quelques restrictions, et porté ses premiers fruits. Or ces fruits sont de telle nature que notre homme recule

(1) *Mélanges*, I, 145.

effrayé devant leur aspect et s'empresse de renier cette espèce d'égalité dont ils sont issus, la seule pourtant qui fût éprouvée de son temps par l'expérience. Singulier début dans la voie du nivellement universel!

La méfiance du peuple en tant que législateur est une des idées fondamentales de Proudhon, car elle apparaît dans son premier écrit politique, la *Célébration du dimanche* (1). « Par rapport au gouvernement, dit-il, le peuple hébreu devait se réunir le septième jour, non pour faire des lois ou *voter sur quoi que ce fût*; j'ai dit que, d'après Moïse, tout ce qui est matière de législation et de politique est objet de *science*, non d'*opinion*. La puissance législative n'appartient qu'à cette législation suprême que les Hébreux adoraient sous le nom de Jéhovah... Justice et légalité sont deux choses aussi indépendantes de notre assentiment que la vérité mathématique; pour obliger, il leur suffit d'être connues; pour se laisser voir, elles ne demandent que la méditation et l'*étude*. » Aussi l'assemblée populaire sabbatique des Hébreux était-elle dépositaire de la seule puissance *exécutive*, n'avait à veiller qu'à l'observation, non à la création de la loi. »

Telle demeure le plus souvent la thèse de Proudhon. La loi, répète-t-il dans *Qu'est-ce que la Propriété?* (2), est l'expression d'un fait, non d'une volonté, et c'est en conséquence une absurdité que de confier au peuple le pouvoir de faire des lois. « La découverte de la loi, en politique comme en physique, écrit-il à Micaud en 1841 (3), la volonté du peuple ni celle de personne n'a rien à y

(1) Page 132.
(2) Page 30.
(3) *Correspondance*, VI, 300.

faire. » En un mot, le dogme de la souveraineté du peuple est une *parfaite niaiserie*. Il y a du Maistre et du Bonald, on le voit, chez cet impérialiste parfois clairvoyant qui tend à récuser le jugement de la masse parce qu'il se sent mal suivi par elle dès qu'il cesse de flatter sa passion présente et tente de lui parler raison pour préparer l'avenir. — Enfin, dans son troisième *Mémoire sur la Propriété*, il expose sa théorie législative personnelle. Le vote du peuple, dit-il (1), ne saurait conférer à des mandataires la capacité législative; le peuple ne nomme que ses chefs, organes de la puissance exécutive. Il *adhère* aux lois reconnues et démontrées par son *comité de législation*, composé des *hautes spécialités* du pays. — Voilà qui est clair; c'est l'appel à un nouveau sacerdoce rationaliste; c'est la conception d'une pure théocratie, où les *Sages* seront les organes du Dieu-Raison, comme les Lévites l'étaient de Jéovah, la « Raison suprême » .

L'antipathie instinctive que Proudhon ressentait à l'égard du suffrage universel fut singulièrement accrue, comme il est naturel, par les succès électoraux de Louis-Napoléon, d'abord député, puis président de la République, puis empereur héréditaire par la grâce du vote populaire. De cette « néfaste superstition » de notre âge, *l'Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle* (2) rend responsable le *Contrat social* de Rousseau. Le penseur genevois admet en effet que la Raison générale ne se distingue en rien de la Raison individuelle (3), et que,

(1) *De la Célébration du dimanche*, p. 50.
(2) Page 121 et suiv.
(3) Ce jugement est inexact. Tout au contraire, Rousseau a pris des précautions minutieuses pour définir la Volonté générale, et ne la confondre ni avec la raison individuelle, ni même avec une décision de majorité.

par conséquent, celui-là représente le mieux la première qui a le plus développé en lui la seconde. Proposition fausse, s'écrie Proudhon, argument de despotisme, théorie liberticide, code de la tyrannie capitaliste et mercantile, misérable sophisme, que Rousseau et Robespierre ont prétendu appliquer littéralement à la conduite des hommes. « Je ne crois nullement, poursuit-il (1), et pour cause, à cette intuition divinatoire de la multitude. Depuis soixante ans, nous pratiquons l'élection et le vote; qu'avons-nous fini? Le Peuple... — dix millions de *pauvres d'esprit* qui ont juré par toutes les idoles, qui ont applaudi à tous les programmes, qui ont été dupes de toutes les intrigues, — résoudra sans faiblir le problème de la Révolution? Eh! messieurs, ne le croyez pas, ne l'espérez pas. »

La théorie de la souveraineté du peuple, dira le livre *De la Justice* (2), est jugée par ses actes depuis soixante-dix ans, et, dans cet ouvrage capital, Proudhon affiche une fois de plus son *dédain des urnes populaires* (3). Quel est, dit-il, « le démocrate de bonne foi qui ose à cette heure affirmer la fermeté, la haute sagesse, la raison infaillible de la multitude? » Enfin, à Madier-Montjau, il écrit (4) : « Vous avez encore le culte du peuple, mon cher Madier, il faut absolument vous défaire de cette fausse religion;

« Très souvent, dit-il dans son article *Économie politique* de l'*Encyclopédie*, il se fait une scission secrète, une confédération tacite, qui, pour des vues particulières, sait éluder les dispositions naturelles de l'Assemblée du peuple. Alors le corps social se divise réellement en d'autres dont les membres prennent une volonté bonne et juste à l'égard de ces nouveaux corps, injuste et mauvaise à l'égard du tout dont *chacun d'eux se démembre*. »

(1) *Idée générale*, p. 144 et 159.

(2) IV, p. 169 et suiv.

(3) *De la Justice*, I, 75.

(4) *Correspondance*, V, 111 et 135.

il faut servir la liberté et la morale pour elles-mêmes... Sans mépriser le peuple, qui n'est que *sauvage* et que nous avons à civiliser, n'en faites pas votre souverain... Je frapperai sur ce peuple, je vous en préviens, jusqu'à ce que j'aie fait voler en éclat le prétendu dogme de sa souveraineté... Le peuple, cette masse informe, inintelligente, pénétrée de barbarie, de fanatisme et de férocité! Je vous en parle raison, justice, vérité, conscience, et vous me répondez *opinion*. » Et, faisant allusion aux scènes du 2 Décembre : « Je vous dis que peuple et bourgeois ont trouvé *leur homme*... Le peuple et les chiens ont léché votre sang sur le boulevard, du sang de bourgeois. »

Ces dernières lignes portent la marque de l'exaspération née de la défaite; mais elles confirment, en l'exagérant, l'attitude adoptée dès ses débuts par notre égalitaire en économie devant la seule égalité qui fût reconnue et exercée en pratique à son époque : l'égalité devant la raison et son corollaire, l'égalité dans la faculté législative. Toutefois, et parce que le romantisme social reprend parfois le dessus dans son esprit, il parlera ailleurs du peuple *infaillible et divin* (1). Il écrira dans ce même livre de *la Justice*, où nous venons de relever quelques passages si nettement significatifs (2) : « Quel est maintenant l'homme qui, en présence de ce grand principe de la Justice n'aurait pas le droit de se dire philosophe? Autant vaudrait revenir tout de suite à l'antique esprit de Caste... Soutenir, comme le Sénat de la vieille Rome, que le *patricien* seul a le privilège des formules *juridiques* et des choses sacrées. » Eh, que faisait-il donc autre chose lui-même

(1) *Correspondance*, II, 273.
(2) *De la Justice*, I, 43.

lorsqu'il proposait l'institution de son *comité législatif*, composé des hautes spécialités du pays? Mais le voici qui, sans scrupules, admet maintenant *à priori* « que... tous les individus, considérés simplement comme personnes morales et abstraction faite des capacités... doivent... participer au même titre... *à la confection des lois*. (1) » Débrouille qui pourra un semblable imbroglio et de si déroutantes contradictions; elles sont le châtiment des mystiques amenés par la nécessité de la vie réelle au rude et logique contact des faits.

(1) *De la Justice*, I, 119.

CHAPITRE III

VERS LA PSYCHOLOGIE HOBBISTE

---

1. — *La propriété, c'est le vol!*

Proudhon, à peu près ignorant de l'Économie politique lors de ses débuts littéraires, avait commencé par appliquer, en pur logicien, ses principes égalitaires aux phénomènes de la vie économique. Son premier *Mémoire sur la Propriété* hasarde en cette matière ce que l'école marxiste appelle avec dédain une « robinsonnade ». Il imagine une colonie de vingt ou trente familles, établies dans un canton sauvage, couvert de broussailles et de bois, dont, *par convention*, les indigènes *consentent* à se retirer. Voilà qui écarte toute idée de conquête et d'injustice primordiale. Chacune de ces familles dispose, par hypothèse, d'un capital médiocre, mais suffisant pour assurer ses premiers besoins : c'est pourquoi le territoire ayant été également partagé, chacun se met à défricher de son côté le lot qui lui est échu. Quelques semaines se passent dans des fatigues inouïes, des peines in-

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 92 et suiv.

croyables, des travaux ruineux et presque *sans résultat*. Nos gens commencent à *se plaindre du métier :* leur condition leur paraît dure ; ils maudissent leur triste existence.

Tout à coup, l'un des plus *avisés* tue un porc, en sale une partie, et, résolu de sacrifier le reste de ses provisions au projet qu'il a conçu, va trouver ses compagnons de misère : « Amis, leur dit-il d'un ton plein de bienveillance, quelle peine vous prenez pour faire peu de besogne et pour vivre mal. Quinze jours de travail vous ont mis aux abois. Faisons un marché dans lequel tout sera profit pour vous. Je vous offre la pitance et le vin ; vous gagnerez tant par jour, et, vive Dieu, mes amis, nous serons joyeux et contents ! » « Croit-on, poursuit Proudhon, que des estomacs *délabrés* résistent à une pareille harangue. Les plus affamés suivent le *perfide* invitateur : on se met à l'œuvre ; le charme de la société, l'émulation, la joie, l'assistance mutuelle, en un mot tous les ressorts fouriéristes du travail doublent les forces. La besogne avance à vue d'œil ; on dompte la nature au milieu des chants et des ris. En peu de temps, le sol est métamorphosé ; la terre ameublie n'attend plus que la semence. Cela fait, le propriétaire paye ses ouvriers, qui, en se retirant, le remercient et regrettent les jours heureux qu'ils ont passés avec lui.

« Insensés ! voici venir les conséquences de leur folie. Ces journaliers n'ont point travaillé pour eux tandis qu'ils travaillaient pour autrui. Par un faux calcul, ils ont créé au profit d'un autre un instrument de production, et ils n'ont rien créé pour eux. Si bien qu'après une vingtaine d'années, de trente particuliers primitivement *égaux* en

fortune, cinq ou six seront devenus propriétaires de tout le canton; les autres auront été dépossédés philanthropiquement! » — Voilà qui est fort révoltant sans conteste! Mais on ne nous dit pas ce qui serait arrivé s'il ne s'était trouvé dans ce lot de colons un *plus avisé*, qui n'était point *égal* à ses voisins, tout au moins par l'esprit d'invention. Avant son initiative, c'est le découragement universel et le délabrement des estomacs : nul n'a plus goût à travailler pour soi; la colonie semble à la veille de sa ruine, et les malins sauvages qui se sont retirés « par convention » pourront bientôt venir régner de nouveau sur leurs broussailles. — Après cette initiative, au contraire, le sol est métamorphosé, tout au moins sur un point; la terre ameublie n'attend plus que la semence; et, bientôt, tout le canton sera de même. Sans doute Proudhon, dominé par ses sentiments charitables, estime que l'homme *avisé* aurait pu employer ses « douces et insinuantes paroles » pour exhorter ses camarades à persévérer dans leur effort isolé; mais aurait-il été aussi écouté qu'avec son morceau de porc à la main? Ou, mieux encore, mis le premier hors d'affaire par son ingéniosité, il devrait aller travailler chez ses voisins aux mêmes conditions qu'il leur offrit chez lui. Cela serait plus généreux assurément, et peut-être même — si le résultat déjà réalisé par lui n'en devait pas souffrir — plus raisonnable au point de vue des relations futures dans le sein du groupe. Mais la nature humaine n'a guère appris jusqu'ici à porter aussi loin ses vues d'avenir. Et puis ses voisins sauront-ils aussi bien nourrir, haranguer et égayer leurs collaborateurs? En ce cas, ils sauront aussi se passer de lui et se tirer d'embarras à leur tour, soyez-en bien convaincu!

Six ans plus tard, dans les *Contradictions économiques* (1), le même Proudhon écrira : « Je sais une commune où, de temps immémorial, il n'existait point de chemins, ni pour le *défrichement* des terres, ni pour les communications du dehors. Le maire du lieu résolut enfin, malgré l'opposition du conseil municipal, de faire passer un chemin sur son propre terrain. Longtemps il fut bafoué, maudit, exécré; on s'était bien jusqu'à lui passé de route. C'était pour contenter son orgueil que M. le Maire voulait, aux dépens des pauvres fermiers, ouvrir une si belle avenue aux amis de la ville qui viendraient le visiter. Malgré tout, la route fut faite, et alors les paysans de s'applaudir. Mais, dans tous leurs discours, *il n'est plus question du maire;* depuis que l'événement lui a donné raison, on cesse de parler de lui. J'ai su même, conclut Proudhon, que la plupart lui en voulaient. — Cependant, poursuit-il, ce maire s'était conduit en Aristide. Il eût pu suivre une tout autre ligne de conduite. Supposons, en effet, que, fatigué d'absurdes vociférations, il eût, dès le principe, proposé à ses administrés d'exécuter le chemin à ses frais, moyennant qu'on lui eût payé, pendant cinquante ans, un péage; chacun au surplus demeurant libre d'aller comme par le passé à travers champ. *En quoi cette transaction aurait-elle été frauduleuse?* »

Eh! mais c'est à peu de choses près la transaction de tout à l'heure! Le chemin de ce maire, c'est son sacrifice préalable, intelligemment conçu; c'est son « porc » à lui; il conduit de même à défricher des terres jusque-là sans moissons. Enfin le Comtois rustique, le connaisseur de

(1) Volume I, p. 221.

l'âme paysanne — cette âme si parfaitement humaine et propriétaire — s'est donc réveillé chez Pierre-Joseph. Son état d'esprit de 1840 ressemblait assez, avouons-le, à la « rancune » des administrés du maire après le service rendu. « Il n'est plus question du maire! » est une bien philosophique remarque; lorsqu'ils dissertent sur le capital actuellement accumulé autour d'eux, nos modernes collectivistes n'introduisent pas volontiers dans leurs conversations le souvenir des capitalistes entreprenants qui ont seuls permis sa réalisation.

L'auteur de *Qu'est-ce que la Propriété?* savait bien que, dans le siècle de moralité *bourgeoise* où il a eu, dit-il ironiquement, le « bonheur » de naître, le sens moral est tellement affaibli que maint honnête propriétaire demandera sans doute ce qu'il y a d'injuste et d'illégitime dans l'aventure du porc. Alors, remplaçant sans transition les arguments par des injures, notre homme riposte : « *Ame de boue, cadavre galvanisé,* comment espérer vous convaincre, si le vol en action ne vous semble pas manifeste (1)? » Et un peu plus loin, il insinuera qu'un propriétaire est « un animal *essentiellement libidineux* », adonné « à des plaisirs *immondes* (2) »; car notre kantiste se double parfois d'un aboyeur, à toutes les périodes de sa carrière! Il est vrai qu'il oublie ses vivacités de parole aussi vite qu'il les commet. Il s'étonne même sincèrement ensuite, lorsque ses lecteurs populaires paraissent s'en souvenir davantage que des arguments réfléchis et des propositions raisonnées dont il a présenté la formule avec moins de fracas.

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 94.
(2) *Id.*, p. 136.

Voici un autre exemple qui met bien en évidence les résultats de la psychologie égalitaire, appliquée à l'étude des faits économiques ; il nous faut insister sur ce point, car Proudhon reviendra souvent à cet état d'esprit, en dépit de ses intermittentes concessions au bon sens : « Dans l'imprimerie, dit-il (1), où tous les travailleurs sont d'ordinaire à leurs pièces, on rencontre comme ailleurs des *inégalités* de talent et d'habileté. Lorsqu'on ne redoute pas la *calence*, c'est-à-dire le défaut d'ouvrage (2), et par suite le chômage forcé, lorsque le tirage et la lettre ne manquent pas, chacun est libre de s'abandonner à son ardeur et de déployer la *puissance de ses facultés*. Alors celui qui fait plus gagne plus, celui qui fait moins gagne moins. Au contraire, l'ouvrage commence-t-il à devenir rare, compositeurs et pressiers se partagent le labeur ; tout accapareur est détesté à l'égal d'un voleur et d'un traître ! » — Principe excellent, répondrait un esprit de sang-froid ; et tout patron capitaliste de bon sens s'y ralliera lui-même en cas de calence *passagère;* car des rapports humains l'unissent le plus souvent à des ouvriers dont il a éprouvé le mérite ; et, au surplus, son intérêt lui conseille de les conserver pour le coup de collier de demain. Mais supposez que cette calence soit durable et devienne pour longtemps la norme. Croyez-vous qu'un excellent ouvrier se condamnera dans ce cas à l'égalité de tâche avec les médiocres, s'il peut faire autrement, c'est-à-dire échapper à cet atelier languissant? Et si le patron capitaliste remercie alors les moins habiles ouvriers afin de faire travailler les bons suivant leur capacité, n'y aura-t-il pas *progrès* économique?

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 102.
(2) Il est probable que le mot *calence* est le même que *carence*, défaut.

Il y aura aussi peut-être des difficultés ou des souffrances pour ceux qui auront à s'employer ailleurs. Et certes, tout est loin d'être pour le mieux dans le meilleur des mondes capitalistes! Palliez ces souffrances; abrégez-les, s'il est possible; mais reconnaissez que le principe dont elles sortent est la condition même du progrès. En fait, l'ère capitaliste, grâce au développement constant que l'individualisme émancipé apporte dans toutes les branches de l'industrie humaine, occupe tant bien que mal jusqu'ici les bras et les cerveaux devenus superflus dans quelqu'une de ces industries. Le dieu Progrès n'a point le cœur tendre; il est permis de ralentir l'allure de son char d'airain par égard pour l'humanité foulée par sa course. Mais seuls les maniaques, comme Fourier, ou les mystiques aveuglés par les impatiences d'un impérialisme irrationnel peuvent se flatter de trentupler le progrès, et de supprimer en même temps l'effort et la discipline.

Une dernière citation achèvera de montrer l'embarras de la psychologie égalitaire, lorsqu'elle aborde le domaine de l'économie politique. Proudhon (1) lit dans le *Constitutionnel* du 14 novembre 1841 : « Il n'est bruit à Paris que de la spéculation qui vient d'enrichir en quelques jours un des hommes *à idées* de cette capitale. M... a passé avec tous les boulangers un marché pour accaparer leur braise : il a fait en même temps avec les marchands charbonniers un traité à 30 pour 100 de bénéfices. » — A la lecture de ce fait-divers, la conscience de Proudhon se révolte; il répète aussitôt le mot de « vol ». Il ne réfléchit pas que si tous les boulangers et

(1) *De la Célébration du dimanche*, p. 8.

charbonniers ont signé de leur plein gré le marché en question, c'est que les uns vendront leur braise plus cher et que les autres l'achèteront meilleur marché qu'aux acheteurs et revendeurs en détail. Proudhon nous apprend en effet, à la page suivante, que la combinaison échoua parce que les charbonniers s'aperçurent qu'ils y perdaient. Ils comptaient donc bien y gagner quand ils l'acceptèrent. — L'homme *à idées* avait voulu supprimer les intermédiaires et les marchandages de détail. Le public aurait profité de son idée à la longue si les charbonniers, ayant un peu moins de frais, avaient été amenés à baisser le prix de leur marchandise afin d'attirer les acheteurs. C'est là le côté avantageux de quelques *trusts;* ils ont des abus, eux aussi, nul ne le nie; mais celui qu'invective Proudhon n'en avait point dans son principe. N'importe, notre homme évoque ici avec regret le souvenir du tribunal révolutionnaire qui envoyait *à la guillotine* les industriels *à idées*, car il suspecte quiconque, sous *prétexte d'activité plus grande* (1), accapare les marchandises!

Et pourtant, il écrira peu après dans les *Contradictions économiques* (2) : « Un traité de coalition, ou plutôt d'*association*, car les tribunaux seraient fort embarrassés de *définir l'un et l'autre*, vient de réunir dans une même compagnie toutes les mines de houille du bassin de la Loire... On *crie à la coalition*, mais peut-on empêcher les propriétaires de mines de s'associer, de *réduire les frais généraux* et d'exploitation, et de tirer par un *travail mieux entendu* un parti plus avantageux de leurs mines? Leur ordonnera-t-on de recommencer leur ancienne guerre, et de se

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 60.
(2) Volume I, p. 202.

ruiner par l'augmentation des dépenses, par le gaspillage, par l'encombrement, le désordre, la baisse des prix? » Tout cela, conclut-il, serait *absurde!* Et voilà un trust, qui, ayant les mêmes causes et les mêmes effets que celui de la braise, se voit pourtant juger bien différemment par le même moraliste à quelques années de distance!

2. — *Restrictions et concessions.*

Au surplus, Proudhon a passé sa vie à retirer en substance, — bien qu'il se refusât par point d'honneur mal entendu à la retirer en parole, — cette conclusion de la psychologie égalitaire appliquée au *passé* de l'humanité : « La propriété, c'est le vol! » — Au lendemain de ce cri retentissant, il écrivait déjà : « J'appelle exclusivement propriété la *somme de ses abus* (1) », et il a reconnu un peu plus tard, — à propos de ce qu'il nomme le produit net, tandis que Marx le baptise la plus-value globale, — que les abus dont ce genre de propriété est l'occasion « procèdent non du principe, mais de la cupidité humaine, et restent en dehors du domaine de la théorie. » L'abus qui le choque avant tout et sur lequel il revient le plus souvent, c'est l'*aubaine*, ou, en d'autres termes, la rente imméritée : celle qui résulte, par exemple, d'une subite élévation du prix des terrains à bâtir aux abords d'une grande cité. Mais la fortune, bonne ou mauvaise,

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 10.
(2) *Contradictions économiques,* I, 232.

jouera toujours son rôle dans les affaires de ce monde; et, d'autre part, les « aubaines », aussi gratuites que celle dont nous venons de parler, sont fort exceptionnelles!

Dès son deuxième *Mémoire sur la Propriété*, Proudhon restreint singulièrement le plan de campagne annoncé si bruyamment par son premier *Mémoire*. Il croit, dit-il (1), « avoir montré que la propriété, *née de la personnalité humaine et de la comparaison des individus* — (voilà une excellente définition), — est incessamment *limitée* par les progrès de l'égalité ambiante, et qu'on peut, en conséquence prédire sa *prochaine* disparition, au moins en tant que propriété inégale. » — Soit, nous en acceptons l'augure et nous le jugeons encore raisonnable lorsqu'il écrit : « La question se réduit à *accélérer* ce mouvement général vers l'égalité; » et nous l'estimons seulement imprudent lorsqu'il ajoute : « à faire en une génération l'œuvre des siècles (2). » — « J'avoue, concède-t-il vers le même temps à son ami Tissot (3), que la propriété, malgré tous ses vices, est un principe qu'on ne doit, qu'on ne peut même abandonner que lorsqu'on a pu y substituer un autre principe, qui, sans avoir les défauts qu'on reproche à celui-là, *en produise les bons effets*. » Il demeure cependant préoccupé de ne point se contredire trop ouvertement, et, à l'en croire, ces incessantes retouches ne sont pas tant des rétractations que des explications : « Certes, je ne viens point ici me rétracter... mais l'intérêt de la science et du prolétariat m'obligent à *compléter*

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 329.
(2) *De la Célébration du dimanche*, p. 17.
(3) *Correspondance*, II, 31.

mes premières assertions et à maintenir les vrais principes (1). »

Dans son âge mûr, cherchant de nouveau à justifier aux yeux de quelques amis de sang-froid son audacieuse formule de jeunesse, il écrira encore non sans un certain embarras (2) : « La vraie méthode pour arriver à la conception des lois sociales, c'était de commencer par une analyse de tous les principes sociaux, de *pousser cette analyse jusqu'aux dernières conséquences*... On découvre que la plupart des idées qui nous régissent, poussées à leurs dernières conséquences, sont destructives de leur objet, et se contredisent elles-mêmes, qu'ainsi, la propriété *devient* le vol... J'en conclus que l'ordre vrai de la société consiste dans une synthèse. » Ainsi, « la propriété, c'est le vol, » ne serait qu'une antithèse voulue et artificielle. Cette formule incendiaire est tirée d'un jeu d'esprit qui consiste à pousser arbitrairement un principe social essentiel à ses *dernières conséquences;* et la vérité sera dans une synthèse entre ce principe social tel qu'il se pose, la propriété légitime, et son exagération factice, le vol attribué aux propriétaires. — Proudhon agit en un mot comme un caricaturiste qui entreprendrait de corriger des modes outrancières; il cherche à souligner par un trait excessif les défauts esthétiques qui le choquent, afin de ramener le public au bon goût et à la juste mesure. Mais encore faut-il que le caricaturiste ne se donne pas d'abord pour un portraitiste. — Plus tard encore, afin de faire comprendre à un autre ami le point de départ de sa pensée réformiste, il dira de la propriété

(1) *Contrad. écon.*, I, 233.
(2) *Correspondance*, IV, 375.

et du vol (1) : « Il en est de ces deux termes comme de la *fornication* et du *mariage*, entre lesquels il n'y a pas non plus de distinction physique ou passionnelle... Remarquez que je n'entends pas applaudir à la fornication et annuler le mariage ; je suis très décidément pour celui-ci et contre celle-là, et il en est de même pour ce qui regarde la propriété et le vol. » C'est-à-dire qu'il est pour la propriété et contre le vol.

Enfin, il écrira sur le tard (2) : « Mon tour est venu de me dire conservateur et de prendre la *défense de la propriété.* » C'est là une annonce de son livre sur la *Théorie de la Propriété,* qu'il signale à un autre ami en ces termes (3) : « J'ai enfin complété la *Théorie de la Propriété*, cette théorie que je cherche depuis vingt-deux ans ; je sais le fonds et le tréfonds de la chose ; après avoir effrayé le monde par la critique, *je puis le rassurer enfin par la doctrine.* Et je n'ai point à me déjuger, rien à rétracter, rien à désavouer ; j'étais dans la bonne voie ; aujourd'hui j'ai touché le but. C'est fait, c'est trouvé, c'est conquis. » Vanité enfantine, mais qui désarme par sa sincérité naïve ; c'est le ton qu'il prend d'ordinaire pour parler de ses écrits. Au surplus, en dépit de l'assurance qu'il affecte, les dernières lignes de cette *Théorie de la Propriété* trahissent, au contraire, un état d'âme incertain et flottant ; les deux tendances qui se sont de tout temps partagé son cœur, mysticisme romantique et rationalisme stoïcien, continuent visiblement en lui leur lutte originelle : « J'ai développé, dit-il, les considérations qui rendent la pro-

(1) *Correspondance,* VII, 11.
(2) *Id.,* XII, 8.
(3) *Id.,* XI, 304.

priété intelligible, rationnelle, légitime, hors desquelles elle demeure usurpatoire et odieuse. Et, même dans ces conditions, elle conserve quelque chose d'*égoïste* qui m'est toujours antipathique. Ma raison égalitaire, antigouvernementale, ennemie de l'acharnement et des abus de la force peut admettre, appuyer la propriété comme un bouclier, une place de sûreté pour le faible ; mon *cœur* ne sera jamais avec elle. Je n'ai pas besoin quant à moi, ni pour gagner mon pain ni pour remplir mes devoirs civiques, ni pour la félicité, de cette concession (1). Je n'ai pas besoin de la rencontrer chez les autres pour venir en aide à leur faiblesse et pour respecter leur droit. Je me sens assez d'énergie, de conscience, de force intellectuelle pour soutenir dignement toutes mes relations, et, si la majorité de mes concitoyens me ressemblait, qu'aurions-nous à faire de cette institution ?... « Propriété particulière », je rencontre parfois ce mot écrit en gros caractères à l'entrée d'un passage ouvert et qui me semble une sentinelle vous défendant de passer. J'avoue que ma *dignité d'homme* se hérisse de *dégoût*. Oh ! je suis resté en cela de la religion du Christ qui recommande le détachement, prêche la modestie, la simplicité d'âme et la pauvreté du cœur. Arrière le vieux patricien impitoyable et avare, arrière le baron insolent, le bourgeois cupide et le dur paysan, *durus arator* ! Ce monde m'est odieux ; je ne puis l'aimer ni le voir. Si jamais je me *trouve* propriétaire, je

(1) Il y a beaucoup d'illusion émotive dans cette assertion. En fait, — et avec grande raison, — Proudhon, père de famille, a tenté souvent de devenir propriétaire et regretté de n'y point parvenir. « Si vous saviez, mon cher ami, combien il m'ennuie de batailler sans cesse pour mon pain quotidien. Je devais avoir du produit de mes publications un *capital* acquis et exempt de trente mille francs. Chaque anicroche de la Révolution a détruit mes espérances, etc. » (*Correspondance*, V, 61.)

ferai en sorte que Dieu et les hommes, les pauvres surtout me le pardonnent! » Nous voilà tout à fait hors du domaine du raisonnement. Il n'est pour ainsi dire pas un seul des termes de cette page éloquente qui ne porte à faux et ne joue sur des équivoques verbales. Quel peut être le sens de cette phrase : « Je n'ai pas besoin de rencontrer la propriété chez les autres pour venir en aide à leur faiblesse? » Mais telle est la logique des sentiments et l'inconséquence de la passion qui s'ignore.

On sait que Proudhon n'est nullement collectiviste; l'idéal qui passe dans son rêve mystique, c'est une propriété personnelle mais à peu près également répartie, et par suite, nécessairement médiocre, car l'âge lui a enlevé ses illusions fouriéristes de jeunesse. Il ne croit plus au trentuplement de la production par une nouvelle organisation économique; en espérer le quadruplement serait déjà utopique à son avis. Et c'est pourtant, dit-il, ce que *les masses se refusent à comprendre* (1). A qui la faute? pourrait-on lui répondre. Il a fait sur le tard le compte de ce qu'une famille française de quatre personnes posséderait après une répartition égalitaire de la fortune publique : ce serait environ 3 fr. 50 par jour (2). Et les trouvailles de l'industrie, du commerce, de l'extraction ne peuvent, écrit-il, augmenter que fort peu le produit actuel de la journée de travail. — En présence d'une si réfrigérante statistique, notre homme se prend, un peu tardivement, à exhorter ses frères plébéiens au renoncement stoïque. La pauvreté égalitaire qu'il leur annonce ne serait pas même, on le voit, la médiocrité dorée du

(1) *La Guerre et la Paix*, vol. II, p. 120.
(2) *Ibid.*, p. 104.

poète. C'est la médiocrité tout court; mais elle est *inévitable, bonne, productrice d'allégresse*. La raison nous commande d'y conformer notre vie par la tempérance. « Acceptez virilement, écrit-il, la situation qui vous est faite, et dites-vous une fois pour toutes que le plus heureux des hommes est celui qui sait le mieux être pauvre (1)! » Acte de courage admirable qu'un pareil aveu dans la bouche d'un chef populaire! Celui qui s'y résout pour un instant s'est enfin dégagé des suggestions égoïstes et irrationnelles de l'état d'esprit démagogique; il touche au stoïcisme avoué et conséquent avec ses prémisses.

Achevons enfin de caractériser par deux aveux sortis de sa plume : la thèse de la capacité productive égale dans le *passé* d'où est sorti d'abord son cri de guerre, « la propriété, c'est le vol ; » puis, indirectement, tout le *Capital* de Marx, l'évangile du socialisme romantique. « Nous *marchons* par le travail à l'égalité; chaque pas que nous faisons nous en rapproche davantage; si la *force*, la *diligence*, l'*industrie* des *travailleurs étaient égales*, il est évident que les fortunes le seraient pareillement » (2). Et encore, dans une lettre de Bergmann du 24 octobre 1844 (3) : « Tu dois te rappeler maintenant que, selon Smith, la valeur a pour mesure le travail, en sorte que le problème serait résolu si le travail ou, ce qui revient au même, le produit était *égal à lui-même en qualité, quantité*, etc... Or, c'est ce qui *n'a pas lieu*, et ce qu'il s'agit d'obtenir par l'éducation *progressive* de l'humanité. »

(1) Quelques pages plus loin (p. 121) entraîné par l'habitude, il parlera du « bien-être inouï », de la « richesse incomparable » que produiraient ces 80 centimes par personne.

(2) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 97.

(3) *Correspondance*, II, 164.

Ces dernières lignes se rèssentent de la préparation commencée des *Contradictions économiques*.

3. — *Dans le cabinet d'affaires des frères Gauthier.*

« J'ai écrit mes *Contradictions* sur mon bureau de commis à Lyon, » dit quelque part Proudhon à l'un de ses correspondants (1). Et, ces *Contradictions*, il les appelle, avant d'avoir publié son livre *De la Justice*, « le plus important jusqu'ici, le plus suivi et le plus dogmatique de mes ouvrages (2). »

En effet, en 1843, le fils de ce pauvre ouvrier brasseur qui fut toujours au-dessous de ses affaires, le petit patron imprimeur ruiné lui-même par le chômage et la concurrence, pénètre pour la première fois dans une grande maison commerciale, à la fois prospère et entreprenante; et des perspectives nouvelles s'ouvrent aussitôt devant son esprit synthétique et puissant. MM. Gauthier frères, négociants à Mulhouse et à Lyon, s'avisèrent en effet, par amitié pour lui, d'utiliser ses aptitudes juridiques dans les nombreuses affaires contentieuses qui naissaient chaque jour de leur industrie, la batelerie fluviale. Singulière occupation pour un psychologue égalitaire que la discussion, la pesée, la mise en équilibre des nuances les plus ténues de l'intérêt pécuniaire! Pourtant, Proudhon se complut quelque temps à déployer dans ce champ

(1) *Correspondance*, IV, 199.
(2) *Id.*, VI, 82.

nouveau toutes les ressources de son intelligence avisée. « Je suis commis batelier à Lyon (1); je passe mes journées avec des mariniers, des crocheteurs, des charretiers, des négociants, des commissionnaires, des chauffeurs, etc., etc..., tantôt dans mon bureau, tantôt à bord de mon remorqueur *le Dragon,* l'un des plus forts bateaux à vapeur qui soient sur la Saône. Là, je multiplie mes observations, et j'achève *ab experto* mon cours d'économie politique, commencé avec A. Smith et Say... Comme je suis le principal et même l'unique conseiller de mes patrons, j'ai tout loisir d'appliquer mes idées d'organisation, et j'en profite pour faire des expériences sur les concurrents mal intentionnés, *in anima vili.* » Il s'enorgueillit de ses succès de chicane (2) : « L'affaire qui a exigé ma présence à Dijon est un procès assez grave et relatif à des transports de grains. J'ai trouvé en arrivant un long mémoire de nos adversaires, ce qui m'a obligé d'en faire un autre... » Et ailleurs (3) : « J'ai eu l'agrément de voir arriver à bien plusieurs de ces litiges dont l'étude forme la partie la plus essentielle de mes fonctions (4), et dont l'importance financière varie depuis 50 à 200,000 francs. J'en suis au huitième arrêt de cour royale rendu sur les conclusions de mes mémoires. Tu vois que si je suis *utopiste* dans mes livres, je suis assez *prati-*

(1) *Correspondance,* II, 99,

(2) *Ibid.*, 249.

(3) *Ibid.,* 254.

(4) Il étudie aussi pour ses patrons leurs projets d'entreprises nouvelles (*Correspondance,* XIV, 149). « Je conclus, leur écrit-il, qu'il faut tâcher de former une société au capital de trois millions, y intéresser le plus de commerçants et d'industriels qu'on pourra... » Toute sa vie il rêvera de spéculations financières, en justifiant ces projets devant sa conscience prolétarienne par quelque prétexte d'expériences sociales pratiques.

cien dans les affaires. J'ajoute qu'à mes yeux je raisonne partout de la même manière et toujours d'après les mêmes principes, mais diversement exprimés. »

En effet, ses fonctions bourgeoises ne modifièrent pas radicalement les convictions psychologiques de Proudhon : il avait trente-cinq ans déjà, un jugement mûri par une vie difficile, un passé retentissant de publiciste réformateur, un rôle moral à tenir vis-à-vis de lui-même ; mais, de façon passagère au moins, ses expériences lyonnaises et parisiennes, prolongées durant quatre années, agirent sur son lucide esprit, et le fruit de cette période d'activité pratique, de contact direct avec la haute industrie moderne, ce furent les *Contradictions économiques*. Obligé par l'étude des faits à s'y contredire avant tout lui-même en de nombreuses pages, Proudhon rassura pourtant sa conscience prolétarienne et sauvegarda tant bien que mal son point de vue égalitaire par l'emploi d'une singulière méthode d'exposition, qu'il croit emprunter de Hegel, alors qu'elle n'a rien de commun, en réalité, avec la dialectique du penseur allemand. Nous allons tâcher d'en donner une idée.

Et d'abord, Proudhon, disciple de Kant, retourne une fois de plus en ce temps vers la spéculation allemande, pour lui demander d'appuyer par une solide charpente doctrinale les convictions purement instinctives de ses jeunes années. En effet, la philosophie rationaliste de l'Allemagne, effleurée, elle aussi, dès ses premiers pas par la contagion romantique, aboutissait alors dans le domaine social aux mêmes conclusions semi-mystiques et semi-rationnelles que l'école socialiste française dont la monarchie de Juillet avait vu naître et se développer le

germe. Et cette concordance n'échappait point à notre penseur : « Mon dernier ouvrage, écrit-il en 1844 (1), a été compris en Allemagne ; une discussion s'est établie dans ce pays à mon occasion et j'ai l'honneur de marcher de front avec les plus avancés de la philosophie allemande. Quand je dis philosophie, entendons-nous. Les Allemands, à la suite d'un grand mouvement philosophique commencé par Kant en 1780, sont arrivés, exactement comme moi (2), à nier la valeur scientifique de la théologie et de la philosophie, à laquelle ils substituent ce qu'ils nomment *dialectique,* et moi *métaphysique* ou *théorie sérielle*. Mais ceci ne concerne que la forme générale de la connaissance; il faut encore déterminer le contenu de ce qu'on nommait autrefois religions et philosophies ; ce contenu, les Allemands l'appellent *Anthropologie* ou *Humanisme,* et moi, *Socialisme* ou *Science de la société*. L'économie politique en contient les premiers matériaux. Enfin la nouvelle école allemande procède logiquement par la négation successive de la propriété, de la royauté, de la communauté, de la démocratie, de Dieu, etc., pour conclure ensuite par une synthèse à la reconstruction des principes sociaux, c'est-à-dire des idées sur la propriété, Dieu, etc., *absolument ainsi que je l'ai fait moi-même*. »

Il est certain qu'à travers deux interprétations différemment nuancées par le tempérament national, on peut

(1) *Correspondance,* VI, 346-347. Il s'agit de la *Création de l'ordre*.

(2) Plus tard, Proudhon sera plus sévère à la pensée germanique : « J'ai lu M. Renan et j'en suis peu satisfait... Ce mélange d'érudition germanique et de littératurisme ne me va pas... Les Allemands ont de la peine à arriver à l'idée : ils sont lourds, diffus, confus et point heureux dans leurs conclusions. » (*Correspondance,* VII, 335). Et il écarte d'un geste excédé Strauss et Feuerbach.

observer un curieux parallélisme dans l'évolution de la pensée sociale, de part et d'autre du Rhin, au cours du dix-neuvième siècle. Il serait facile de montrer par exemple les ressemblances que leurs communes origines encyclopédiques et romantiques firent naître entre Hegel, le grand systématique, et Fourier, le maniaque souriant. Marx et Engels ne vinrent-ils pas à Fourier et à Proudhon par Hegel, vers 1843, tandis que Proudhon suivait peu après la marche inverse et était conduit à Hegel par Fourier. En effet, les jeunes hégéliens (1), alors exilés à Paris par les sévérités de la police prussienne, allèrent à lui, attirés par sa renommée de révolutionnaire et par la similitude de leurs aspirations. Ils lui signalèrent quelques analogies entre cette *Théorie sérielle*, qu'il appelait improprement sa métaphysique, et la dialectique hégélienne. Il fréquenta en ce temps Marx, Engels, Gruen surtout, qui, seul, lui demeura fidèle. Gruen expliqua tant bien que mal à l'agitateur français les mystères de la philosophie hégélienne, que ce dernier ne pouvait aller étudier dans le texte (2), et lui détailla les beautés de l'Humanisme alors prêché par Feuerbach.

Proudhon comprit assez mal en somme ses éducateurs bénévoles ; il crut entrevoir au sein des « ténèbres visibles », de l'hégélianisme (3) que toute contradiction systématique est l'annonce certaine d'une « composition »,

(1) Sainte-Beuve, signalant en 1865 les passagères relations qui s'établirent entre Proudhon et Marx, nomme ce dernier « un écrivain de la jeune école hégélienne qui se distingua dans la lutte contre l'école de Berlin » ; le trait s'applique bien en effet au Marx de 1844, qui n'avait guère écrit que la *Sainte Famille*.

(2) Hegel n'a été traduit en français que plus tard et en partie seulement.

(3) Le mot est de Victor Cousin.

d'une réconciliation, d'une synthèse (1). S'il démontre, par exemple, que l'économie politique, promettant harmonie et richesse, n'organise que privilège et misère, et que, par suite, cette science est *contradictoire*, il pense avoir prouvé *par cela même* qu'elle contient implicitement la promesse de l'organisation du travail et de l'égalité. S'il prouve en outre que la propriété est une *contradiction* (2) à l'heure actuelle, il en *résulte*, dit-il, qu'un jour la propriété transformée sera une idée positive, complète, sociale et vraie, qu'une propriété nouvelle abolira l'ancienne et deviendra pour tous également effective et bienfaisante. — Supposons qu'il en soit réellement ainsi, que la contradiction ou l'absurdité actuelle soit une certitude de succès entier pour demain, on peut alors sans scrupules se permettre à soi-même les contradictions les plus flagrantes; il est licite de plaider passionnément la cause de l'Économie politique, c'est-à-dire de l'Individualisme rationnel; quitte à défendre ensuite avec une pareille conviction les arguments du Socialisme égalitaire et romantique. De ce que les deux plaidoyers seront *également* convaincants, au moins selon l'avis de leur auteur, on devra conclure à la toute prochaine apparition d'une synthèse rayonnante qui écartera d'autant plus sûrement ces conflits qu'ils paraissent aujourd'hui plus insolubles au jugement de notre raison. Tel est exactement le plan des *Contradictions économiques*.

On voit ce qu'il a passé de mysticisme hégélien, de foi aveugle à l'automatisme du progrès dans une semblable méthode; elle revient à proclamer avec Rousseau, Fourier

(1) *Contrad. écon.*, I, 105.
(2) *Id.*, II, 184.

et les moralistes romantiques : Vous pouvez dire et faire tout ce qu'il vous plaît; la Providence est là pour arranger les choses; égotistes sans scrupules, suivez l'impulsion de vos passions qui sont *bonnes* par nature, et, mystiques sans hésitation, confiez-vous en quelque principe métaphysique bienveillant pour ne point souffrir socialement par la suite de semblables complaisances vis-à-vis de vous-mêmes. — Cette méthode pseudo-hégélienne, contre laquelle Marx protestera à juste titre, permettait à Proudhon de présenter côte à côte, d'une part une nouvelle profession de foi égalitaire, source d'effets oratoires assurés, d'autre part, les conclusions antiégalitaires qui avaient été le fruit de ses expériences bourgeoises. — Ses premiers approbateurs révolutionnaires ne le suivirent point dans cette voie dialectique, trop capricieuse à leur gré; ils jugèrent sans doute que le plaidoyer *pour* l'économie politique bourgeoise faisait tort au plaidoyer *contre* ses doctrines. Le tout leur parut « sophistique, contradictoire, entaché d'équivoque et de mauvaise foi (1) ». « La propriété, disait maintenant Proudhon, a des avantages et des inconvénients; elle possède deux comptes en balance qu'il faut examiner avec le même scrupule. » Mais les démocrates purs, les impérialistes prolétariens pressés n'examinent volontiers chez l'ennemi que le compte en *débit*, et provisoirement, ne se préoccupent point de l'autre. — Marx rompit bruyamment sur l'heure avec son ami de la veille en publiant la *Misère de la Philosophie*, et lui tint rigueur pour le reste de ses jours; ce stratège implacable n'admettait nulle réflexion importune, nulle concession logique à l'ad-

(1) *Les Confessions d'un révolutionnaire*, p. 127.

versaire durant le combat. Si la popularité de Proudhon survécut quelque temps à sa sincérité passagère, c'est qu'on oublia bientôt dans son parti les *Contradictions* qu'il parut avoir si bien oubliées lui-même, aussitôt que sonna le tocsin de 1848. Il resta, pour le grand public, l'homme du *vol*, l'ennemi des propriétaires.

Ils sont pourtant d'une extraordinaire sincérité, d'un accent aussi vigoureux que leur antithèse, les développements des *Contradictions* en faveur de l'Individualisme rationnel et de l'Économie bourgeoise. Lisez ces lignes énergiques sur la concurrence : « Ce n'est pas sans une raison profonde, puisée aux plus hautes considérations de la *Morale* que la conscience universelle, s'exprimant tour à tour par l'*Égoïsme* des riches et par l'*apathie* du prolétariat, refuse la rétribution à l'homme qui ne remplit pas l'office de *levier* et de *ressort* (1)... Tant qu'un produit n'est donné que par un seul et unique fabricant (l'État ou la Société), la valeur de ce produit reste un mystère, soit dissimulation de la part du producteur, soit *incurie* ou *incapacité* à faire descendre le prix de revient à son extrême limite. Ainsi le privilège de la production est une *perte réelle* pour la société (2). » Il y a « impossibilité absolue pour l'homme de remplir son devoir dès qu'il se trouve déchargé de toute *responsabilité* envers lui-même (3); or, la responsabilité envers soi en matière de travail implique nécessairement, vis-à-vis des autres, concurrence. » Et Proudhon de nier à présent l'attrait du

(1) *Contrad. écon.*, I, 131.
(2) *Ibid.*, 181.
(3) *Ibid.*, 182. — C'est là la « responsabilité économique » récemment réclamée par M. Bernstein dans la société de l'avenir; car ce socialiste qui pense a pratiqué Proudhon et l'a défendu contre Marx.

travail, l'émulation fouriériste, la fraternité, l'amour, tous les substituts imaginés par la morale romantique pour remplacer l'effort rationnel en vue du pouvoir : « Ordonnez, dit-il, qu'à partir du 1er janvier 1847, le travail et le salaire soient garantis à tout le monde ; aussitôt, une *immense relâche* va succéder à la *tension ardente* de l'industrie (capitaliste) ; la valeur réelle tombera rapidement au-dessous de la valeur nominale... nous nous retrouverons un cercle plus bas dans l'enfer de misère dont la concurrence n'est encore que le troisième tour ! » N'est-ce pas là, par avance, l'histoire des ateliers nationaux?

L' « attrait » du travail, — assure avec pleine raison le Proudhon stoïcien et kantiste, qui a le regard tourné vers l'avenir, — l' « attrait » du travail ne peut être l'effet que d'un haut développement physique, moral et intellectuel du travailleur ; on ne peut l'espérer ni immédiat, ni rapidement généralisé. Et nul n'a exposé plus sincèrement que lui les dangers de l'étatisme économique. Les industries actuellement exercées par l'État en France, écrit-il, tabacs, ponts et chaussées (1), monopoles, coûtent à la société plus qu'elles ne lui rapportent (2), vivent de subventions, constituent un des premiers abus que doit frapper la réforme. La liberté économique, l'industrie privée porte seule les charges de semblables privilèges, et si, *par impossible*, toutes les industries étaient traitées comme celles-là, l'État ferait rapidement banqueroute (3).

(1) *Contrad. écon.*, I, 182.
(2) *Ibid.*, 186.
(3) L'ancien commis batelier du Rhône a une anecdote cruelle sur un ingénieur qui, ayant construit un pont fluvial sous lequel les bateaux ne

Car le moyen le plus sûr d'éteindre en l'homme le génie (1), c'est de le délivrer de toute sollicitude, de lui enlever l'appât du bénéfice et de *la distinction sociale* qui en résulte. Le gouvernement est, de sa nature, incapable de diriger le travail.

Sans doute, lorsqu'il écrira son livre *De la Justice*, Proudhon, retourné à son romantisme initial et tout prêt à affirmer de nouveau la bonté naturelle de l'homme, dira tout le contraire, se déclarera indifférent au progrès de la richesse totale, si la répartition en doit demeurer inégale, maudira en bon rousseauiste le *prétendu progrès*, qui irrite par un travail sans relâche le besoin de lucre, qui traîne après lui l'inquiétude, la désespérance et l'envie. S'il a été autrefois dupe de ce « bilboquet physiologico-politique (2), » le progrès, s'il a reconnu que les conditions matérielles et morales de la vie s'amélioraient autour de lui (3), il juge, en 1858, que le progrès est une illusion parce que la « vertu » ne grandit pas. Et certes, il est permis de préférer la vertu au bien-être, l'égalité forcée dans une médiocrité plus ou moins dorée —(plutôt moins que plus), — au progrès matériel issu de l'effort et de la lutte. Seulement, entre ces deux mots d'ordre il faut choisir; et c'est là ce que les romantiques sociaux depuis Fourier ne peuvent se décider à faire. Jean-Jacques, Saint-Just et Babeuf étaient plus logiques: ils acceptaient le brouet noir.

pouvaient point passer, répondit superbement à un critique : « Les ponts sont faits pour ceux qui passent dessus et non pour ceux qui passent dessous. »

(1) *Contrad. écon.*, I, 188.

(2) *De la Justice*, III, 251.

(3) *Création de l'ordre*, p. 304.

Écoutons encore ce que les *Contradictions* nous affirment du *Monopole*, source de la rente : rente de talent, d'invention, d'activité, de ponctualité. — « Le monopole, dit Proudhon, c'est l'*Autocratie* de l'homme sur lui-même, le droit *dictatorial* accordé par la Nature à tout producteur d'user de ses facultés comme il lui plaît, de *spéculer* de toute la *puissance* de ses moyens, de jouir *seul* du fruit de la *découverte* et des *bénéfices* de l'*aventure*. » — Et voici une admirable définition de l'individualisme, conscient de son privilège générateur (1) : « Au début de chaque industrie, à la première lueur d'une découverte, l'homme qui *invente* est *isolé*, la société *l'abandonne* et *reste en arrière ! il devient à lui seul la société tout entière*, relativement à l'idée qu'il a conçue et dont il poursuit la réalisation. »

Lisez encore (2) : « Relativement au but qu'il se propose, il est un moment où chaque industriel représente dans sa personne la *société elle-même*, voit mieux et plus loin que tous les autres hommes réunis. » Ainsi jadis, Copernic, Kepler, Galilée eurent raison contre tous les doctes de leurs temps. « De même, ajoute Proudhon (3), que dans notre corps et dans notre intelligence tout est *spécialité et propriété*, de même notre travail se produit avec un caractère *propre et spécifique* qui détermine la qualité et la *valeur*. » — Combien nous voilà loin de l'égalité dans le présent, et de ce *travail simple* que Marx passera bientôt sur toute la production sociale comme un rouleau niveleur des originalités fécondes et des valeurs véritables ; et combien

(1) *Contrad. écon.*, I, 223.
(2) *Ibid.*, 225.
(3) *Ibid.*, 229.

plus près de Stirner qui proclamait dans le même temps toute individualité incommensurable, *inexprimable*. « Le monopole, poursuit Proudhon, s'établit du sujet à l'objet aussi infailliblement que la durée se constitue du présent à l'avenir. On objecte les abeilles et les fourmis; mais l'humanité *étant individualisée dans sa pluralité,* l'homme devient *fatalement monopoleur,* puisque n'étant pas monopoleur, il n'est *rien.* »

En résumé, aux yeux de Proudhon, le problème social consiste à savoir non pas comment on abolira, mais comment on conciliera tous les monopoles.

Et qui donc, en dernière analyse, profite de l'activité des monopoleurs sinon la société dans son ensemble? « L'avantage de toute découverte utile est incomparablement moindre pour l'inventeur, quoiqu'il fasse, que pour la société... (1) qui exerce sur les privilèges qu'elle concède soit temporairement, soit à perpétuité, des répétitions de plusieurs sortes, qui *couvrent largement l'excès de certaines fortunes privées,* et dont l'effet ramène promptement l'équilibre... Le développement s'effectue par l'essor des énergies individuelles; la masse est, de sa nature, inféconde, passive, réfractaire à toute nouveauté; c'est, si j'ose employer cette comparaison, la matrice stérile par elle-même mais où viennent se déposer les germes créés par l'activité privée, qui fait véritablement fonction d'organe mâle. » N'y a-t-il pas ici, en principe, toute la sociologie individualiste d'un Tarde, et aussi la justification de ce beau nom d'*industrie* que porte la production individualiste de notre âge! — Au surplus, par

(1) *Contrad. écon.*, I, 223.

les avantages qu'elle concède aux inventeurs bien inspirés, la société paye une sorte de prime d'assurance contre les accidents inséparables de l'inspiration progressive. Il n'est pas un ouvrier, pas un inventeur, remarque Proudhon, qui, pour une conception saine et juste, n'ait enfanté des milliers de chimères. Que deviendrait la société si elle devait acquitter ce passif et solder toutes ces banqueroutes? De tout cela, il conclut que « ce qui s'est pratiqué dès l'origine se pratiquera jusqu'à la fin ». Certes, dit-il, l'avenir doit viser à la conciliation, mais il est *absurde* de penser que rien de ce qui existe puisse être aboli.

Écoutez cette lucide analyse : « Tout exploiteur d'une machine, d'une *Idée* ou d'un fonds doit être considéré comme un homme qui vient augmenter, *à frais égaux,* la somme d'une certaine espèce de produits, et, par conséquent, augmenter la richesse sociale en économisant le temps. — Dans le cas même (et celui-ci est le plus fréquent) où il n'existe *aucune innovation* de la part de l'entrepreneur, comme le succès d'une entreprise dépend de l'*exécution,* la règle du produit net (c'est la *plus-value* de Marx) demeure applicable : c'est-à-dire que ce produit net *appartient à l'entrepreneur au titre le plus sacré qui soit parmi les hommes, le travail et l'intelligence* (1). » Voilà, par un simple trait de bon sens, la réfutation anticipée de toute la partie spéculative du *Capital* de Marx, et l'on conçoit que ce dernier, poussé par une curieuse prescience de son propre avenir, ait rompu, à la lecture des *Contradictions économiques*, avec un impérialiste prolé-

(1) *Contrad. écon.*, I, 232.

tarien aussi réfléchi, aussi scrupuleux que Proudhon. Ce dernier conclut en ces termes : « L'appropriation du produit net ou de la plus-value par l'entrepreneur est souvent exagérée, dit-on ; soit, ce sont là des abus qui procèdent non *du principe,* mais de la cupidité humaine, et *restent en dehors du domaine de la théorie.* » En fin de compte, la société profite incomparablement plus que quiconque d'une heureuse entreprise, car le produit net *décroît* bientôt pour l'industrieux par la concurrence, et le bien-être général est durablement augmenté!

Encore une fois, c'est là le langage du pur bon sens, et, par anticipation, une réfutation sans réplique du marxisme économique et des digressions émotives qui encombrent le *Capital.* Oh! sans doute, le romantisme social, appui d'un impérialisme prolétarien impatient et irrationnel, parlera de nouveau tout à l'heure à l'oreille de cet enfant du peuple, ému par les privations de ses frères! Quelques pages encore, et le moment étant venu de présenter l'antithèse ou contradiction à la doctrine économique, des cris de révolte passionnée rempliront cette bouche, dont le langage sonnait tout à l'heure si grave et si solidement logique. Proudhon évoquera la nudité, la faim, les maîtres sans entrailles. Un tel langage peut avoir son utilité même au point de vue rationnel, car la raison ne saurait approuver certains capitalistes prêts à pousser leurs avantages trop loin pour le bien futur de la société humaine. S'il faut leur parler fort pour les faire réfléchir, parlez donc et faites-vous entendre! Seulement n'oubliez point entièrement vos sages réflexions antérieures! Ne dépassez point la ligne d'équilibre instable où vous perdriez à votre tour l'alliance de

la *Raison prévoyante,* qui seule fait l'homme roi de ce monde.

Hélas! la conclusion des *Contradictions économiques* ferait croire que l'auteur rejette les plus solides des prémisses qu'il posait tout à l'heure. Proudhon nous offre soudain une bien singulière peinture de ces inventions progressives dont il nous a si nettement marqué les conditions d'origine (1) : « Un esclave, excédé de travail, invente la charrue... Le maître, *d'un coup d'œil, saisit l'importance de la découverte.* (Eh! c'est bien quelque chose; elle serait peut-être perdue sans lui.) Il s'empare de la terre... il s'attribue jusqu'à l'idée... *la misère invente, la propriété recueille...* Une vieille, ayant pilé du grain dans sa bouche édentée, s'aperçoit que la pâte, aigrit, fermente... *Miracle!* le pain de chaque jour est découvert... Une bergère, laissée nue par l'avarice du maître, ramasse sur les buissons quelques flocons de laine. Elle tord cette laine, l'allonge en fils égaux et fins, les réunit sur une *lance* (?), les entre-croise, et en fait une robe souple et légère... C'est Arachné, la tisserande, qui a créé cette merveille! » Voilà de jolis contes de fées. Pourquoi les transporter sans transition dans le domaine de la vie réelle et ajouter : « Quel spectacle que cette lutte incessante du travail et du privilège, le premier *créant tout de rien,* l'autre arrivant *toujours* pour dévorer ce qu'il n'a point produit! » *Contradiction* véritable que ces dernières lignes! Mais contradiction conçue de telle sorte qu'entre cette antithèse et la thèse de tout à l'heure, entre le rêve et la réalité, la conciliation est impossible.

(1) *Contrad. écon.*, II, 404 et suiv.

L'antithèse ne doit nier qu'*une partie* de la thèse afin que la part de la vérité commune à toutes deux passe, épurée, dans la synthèse. Devant la contradiction radicale et sans nulle réserve, il n'est point de conciliation à espérer.

Proudhon n'en a point trouvé d'ailleurs. A la veille de la révolution de Février, il la cherchait encore. Il murmurait : coopération, mutualité, mais sans expliquer clairement le rôle de ces remèdes. Et c'est encore dans l'*extase* mystique, à la façon de Jean-Jacques, c'est en s'entourant d'un paysage tout romantique d'apparence, qu'il se croit le plus assuré de rencontrer la solution dont il est inquiet (1) : « C'était deux heures avant le jour; la nuit était froide, le vent sifflait à travers les bruyères; nous avions franchi le col des montagnes et nous marchions en silence à travers des lieux isolés où expiraient insensiblement la végétation et la vie. Tout à coup, nous entendîmes une voix sombre. » Cette voix d'apocalypse déroule ici tout le plan compliqué et abstrus des *Contradictions économiques*. « A ces mots, poursuit l'inspiré, nous nous arrêtâmes... Nos yeux brillaient comme ceux des fauves, projetant dans la nuit un trait flamboyant; tous nos sens étaient animés d'une ardeur, d'une finesse inconnue... Une raison supérieure comme un éclair d'en haut illuminait nos intelligences. A la conscience de nos pensées se joignait en nous la *pénétration des pensées des autres*, et, de ce commerce intime, naissait dans nos cœurs le sentiment délicieux d'une volonté unanime et pourtant variée dans son expression et dans ses motifs. Nous nous sentions plus unis, plus inséparables et cependant plus

(1) *Contrad. écon.*, II, 84.

libres. Nulle pensée ne s'élevait en nous qui ne fût pure, nul sentiment qui ne fût loyal et généreux... Tout le jour, sans avoir besoin de parler ni de faire aucun signe, sans éprouver au dedans rien qui ressemblât *au commandement ni à l'obéissance, nous travaillâmes avec un ensemble merveilleux*, comme si tous nous eussions été à la fois principes et organes du mouvement. Et lorsque, vers le soir, nous fûmes peu à peu rendus à notre *personnalité grossière*, à cette vie de ténèbres où toute pensée est *effort*, toute liberté *scission, tout amour sensualisme, toute société un ignoble contact*, nous crûmes que la vie et l'intelligence s'échappaient de notre sein par un douloureux écoulement. »

Il est impossible que cette page éloquente n'ait pas été écrite au sortir de quelque lecture du *Promeneur solitaire*, dont elle reproduit jusqu'aux procédés de style. Ce sont là les *Sociétés enchantées*, les *Habitants* de Rousseau et leurs manières d'être. C'est le pur mysticisme unitaire, tel que le conçut déjà l'antique pensée aryenne. Seulement, par un disciple inconscient du romantisme, cet unitarisme est appliqué à la solution des problèmes de l'économie politique, à l'organisation du travail social actuel. Le réveil de semblables transes est nécessairement suivi de nausées. Il ne faut point essayer d'en tirer des conclusions pour la vie réelle; les visions qui les accompagnent sont acceptables tout au plus à titre de symbole poétique propre à exprimer l'effort utilitaire de l'humanité raisonnable vers une plus parfaite unité intellectuelle et morale, garante d'un plus facile épanouissement de la vie!

4. — *Premiers pressentiments de psychologie impérialiste.*

Apollon contre Dionysos, l'expérience sociale contre la passion irréfléchie qui usurpe le nom de sentiment, en un mot la raison contre le mysticisme : ces oppositions résument la lutte qui se poursuit au sein de l'humanité supérieure depuis qu'elle cherche à s'affranchir des disciplines traditionnelles, devenues trop étroites à son gré. Par une inspiration très singulière, Proudhon va traduire à sa façon cette antithèse en opposant l'Homme à Dieu. — Remarquons d'abord que, s'il incline souvent vers la psychologie optimiste de Rousseau et du romantisme, il a parfois aussi de plus mâles accents. « Oui, proclament à l'occasion les *Contradictions économiques*, il faut le dire, en dépit du quiétisme moderne, la vie de l'homme est une guerre permanente : guerre avec le besoin, guerre avec la nature, guerre avec ses semblables, par conséquent guerre avec lui-même. La théorie d'une égalité *pacifique*, fondée sur la *fraternité* et le *dévouement*, n'est qu'une contrefaçon de la doctrine catholique du renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde, le principe de la *gueuserie*. L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui (1). » Ici se dessine donc nettement une psychologie impérialiste seule capable en effet de fournir une

(1) *Contrad. écon.*, I, 188.

base solide à un égalitarisme stoïcien tel que celui dont Proudhon se fait le prophète en ses heures d'inspiration saine; la lutte demeure le principe qui produit par sa seule durée un progressif nivellement des individualités contendantes. Écoutez encore cette ferme condamnation des espoirs chimériques nourris par les humanitaires et « humanistes » de son temps : « Charité! Je nie la charité! C'est du *mysticisme*. Vainement vous me parlez de fraternité et d'amour; je reste convaincu que vous ne m'aimez guère, et je sens très bien que je ne vous aime pas. Votre amitié n'est que feinte, et, si vous m'aimez, c'est *par intérêt*. Je demande tout ce qui me revient, rien que ce qui me revient... Dieu! Je ne connais point de Dieu. C'est encore du mysticisme (1)! »

Cette dernière exclamation prépare un des paradoxes les plus sensationnels de Proudhon, l'une de ces formules incendiaires qui — il le sait et le proclame lui-même — font de ses doctrines un objet de scandale pour les esprits pondérés. Paradoxe qu'il résume vingt fois par cette exclamation blasphématoire : « Dieu, c'est le mal! » — Afin de juger de sang-froid une proposition si brutale, il faut toutefois la comprendre et l'interpréter comme il convient. Dieu, pour Proudhon, enfant du romantisme, c'est en somme la *Nature;* et le domaine où règne sans partage cette vague divinité, c'est l'*état de nature*. Or, éclairé par les travaux historiques de son siècle sur la valeur réelle de l'*homme de la nature*, Proudhon, lorsqu'il est de sang-froid, le juge aussi mauvais et mal inspiré que Jean-Jacques et son temps le proclamaient bon et digne d'imitation.

(1) *Contrad. écon.*, I, 228.

En effet, aux yeux de Proudhon kantien, l'*homme* digne de ce nom, c'est l'homme de la Raison, de l'expérience et de la science, l'homme *civilisé* en marche vers un état de perfection sociale qui se réalisera dans l'avenir et ne fut jamais réalisé dans le passé (1). Mais cette Raison, il ne la rapporte point à Dieu qui l'a déposée en germe dans l'âme humaine, il en fait une sorte de principe autonome et « immanent » de l'*être humain*. En un mot, lorsqu'il oppose *Dieu* à l'*Homme*, il faut entendre qu'il abjure momentanément son romantisme héréditaire et qu'il oppose la Nature (ou l'Instinct) à la Raison (ou à la Moralité) pour condamner la première et approuver la seconde (2).

C'est dans l'obscur et pénétrant chapitre qui termine le premier volume des *Contradictions économiques* et s'intitule ; *De la Responsabilité de l'Homme et de Dieu sous la Loi de contradiction*, qu'il faut chercher la démonstration de cette proposition étrange : l'être suprême est l'antithèse, l'*antipode* de l'humanité consciente. En effet, Dieu et l'Homme s'étant pour ainsi dire distribué les facultés antagonistes de l'être, semblent jouer entre eux une partie dont le commandement de l'Univers est le prix. A Dieu la *spontanéité*, l'*immédiatité*, l'*infaillibilité*, l'*éternité*; à l'homme la *prévoyance*, la *déduction*, la *mobilité*, le *temps*, le *progrès*. — Il y a là, à n'en point douter, le premier schéma d'une morale impérialiste rationnelle qui s'ignore elle-même et semble déjà toute prête à s'appuyer, nous

(1) Il est vrai que la *Célébration du dimanche* semblait enseigner le contraire en offrant la loi mosaïque pour exemple à notre prétendue civilisation moderne. Mais l'auteur des *Contradictions économiques* a beaucoup réfléchi et fait quelque chemin depuis ses premiers écrits.

(2) Il semble bien que Carducci, dont l'Italie pleure en ce moment la perte, ait été un disciple de Proudhon dans son ode célèbre *à Satan*, « puissance vengeresse de la raison ».

l'avons dit, sur une psychologie impérialiste fort clairvoyante et sur le Désir hobbiste du pouvoir. « S'il est, dit en ce lieu Proudhon (1), un préjugé, un *mysticisme* dont la déception semble aujourd'hui redoutable, ce n'est plus le catholicisme qui s'en va, ce serait bien plutôt cette philosophie humanitaire, faisant de l'homme, sur la foi d'une spéculation trop savante pour n'être pas mêlée d'arbitraire, un être saint et sacré, le proclamant Dieu, c'est-à-dire *essentiellement bon* et ordonné dans toutes ses puissances, malgré les témoignages désespérants qu'il ne cesse de donner de sa moralité douteuse; attribuant ses vices à la contrainte où il a vécu (2) et se promettant de lui par une liberté complète les actes du plus pur dévouement... Avec une pareille doctrine, il suffira, chose d'ailleurs *inévitable*, que l'homme reconnaisse qu'il n'est ni bon, ni saint, ni *sage*, pour qu'il se rejette aussitôt dans les bras de la religion. » Et plus loin (3) : « L'homme accomplit le mal *gratuitement* et par l'essor *bestial* de ses passions. » — Que le législateur se méfie donc de l'homme et ne compte point sur la Providence. Le dogme de la chute (4) est la *confession spontanée*, en style symbolique, de l'inclination au mal de notre espèce. En cela, la religion ne s'est pas trompée. C'est par l'éducation et le progrès que s'opère la *Rédemption* de notre âme!

Et si l'homme n'est ni bon ni fraternel, — ce qui n'est que trop visible, — s'il est au contraire en perpétuel

(1) *Contrad. écon.*, I, 372-373.

(2) A ses heures romantiques, Proudhon a pourtant parlé lui aussi des vices de la civilisation comme de *maladies propriétaires*. (*De la Célébration du dimanche*, p. 35.)

(3) *Contrad. écon.*, I, 374.

(4) *Ibid.*, 344.

litige d'*intérêt*, quelle est donc la cause d'une si peu sociale disposition : « Allez au fond, et vous trouverez partout pour premier mobile une ardeur de jouissance, un besoin de luxe, l'*Égoïsme*, *escomptant* sans cesse l'*Avenir* (1). » Ces derniers mots sont la définition même du Désir utilitaire du pouvoir. Ici, un fait récent, qu'il rapporte, devait confirmer Proudhon dans ses nouvelles convictions d'utilitaire impérialiste en psychologie. L'administration des chemins de fer belges, dit-il (2), ayant alloué à ses mécaniciens une prime de 35 centimes par hectolitre de coke qui serait économisé sur ses machines, cette prime accordée à l'attention soutenue et au soin du détail a porté de tels fruits que la consommation est bientôt tombée de moitié. Mais, devant ce résultat, le romantisme mal endormi de notre homme se réveille. Il clame que « cet intérêt plus puissant sur l'homme que l'obligation consentie, plus puissant en un mot que le devoir, *accuse* l'homme. » Il se refuse à traduire en formule morale théorique le résultat de l'expérience qu'il vient de faire sur la nature humaine. Il accable Louis Blanc pour l'avoir tenté! Il en reste donc au pressentiment, à la velléité dans la voie de l'Impérialisme rationnel. Et c'est là une étape qu'il ne dépassera guère lorsqu'il sera ramené de nouveau dans la suite à des aveux de la même espèce.

(1) *Contrad. écon.*, I, 333.
(2) *Ibid.*, 336.

CHAPITRE IV

LA CRISE DE 1848

1. — *Rechute dans le mysticisme social et « spasme » égalitaire.*

Durant les quelques années qui précédèrent immédiatement la révolution de Février, Proudhon, de plus en plus satisfait de ses fonctions bourgeoises, songeait sérieusement à se créer une situation d'*homme d'affaires*, une existence « confortable » (1), un revenu digne en un mot de capacités qu'il jugeait, non sans raison, fort supérieures à celles du commun des hommes. Mais au mois de septembre 1847, il se sépara assez brusquement de ses protecteurs, les frères Gauthier, — sacrifice qu'il crut devoir faire à son ombrageux esprit d'indépendance. — Il se trouva dès lors sans ressources fixes, rejeté au métier ingrat d'homme de plume, en sorte qu'il fut soudain ramené, par l'incertitude du lendemain, aux dispositions d'impérialisme prolétarien trop pressé dont il s'était quelque peu dégagé durant ses heures de sécurité économique. Il retourna donc sans retard au mysticisme social

(1) *Correspondance*, II, 271.

ou au socialisme romantique, ressource et consolation de qui ne trouve point sa place dans les rangs de la société actuelle. Le 24 octobre 1847, il écrivait à son ami Bergmann : « Après sept années d'études spéciales, je n'ai que mon économie politique pour vivre ; et comme cette économie n'a de valeur que par l'application, il s'ensuit que pour que *je* trouve *ma* place dans la société, il faut que j'y fasse une révolution... *Je* serais insensé de ne pas embrasser hardiment la seule chance de salut qui *me* reste. » Tels sont les sentiments de l'individualisme exalté pour la société qui l'entoure ! Le moi vaut à lui seul autant et plus que le reste du monde.

Proudhon ne fit pas la révolution ; mais elle se fit sans lui et elle le surprit même grandement. Homme de bonne foi et de conscience, malgré ses écarts d'imagination, il était occupé, au début de 1848, à poursuivre la difficile synthèse des contradictions posées par lui dans son dernier livre : la conciliation impossible entre la psychologie égalitaire et romantique dont il tenait de son tempérament le principe, et la psychologie impérialiste rationnelle pressentie par lui à travers les enseignements de l'Économie politique classique. — Dans cette confession mystique qu'il rédigea en février 1849 et qu'il commence par les mêmes paroles que les *Confessions* de Jean-Jacques : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'égale, etc... », il a jeté en phrases haletantes l'aveu de ses perplexités de la première heure, en présence de l'orage révolutionnaire trop tôt déchaîné à son gré. « Les deux mois qui s'écoulèrent avant l'explosion, dit-il (1), entre l'ouverture des

(1) *Mélanges*, II, p. 1.

Chambres et la chute du trône, furent les moments les plus tristes, les plus désolés que j'aie traversés de ma vie. La mort de ma mère, qui arriva dans cet intervalle, ne put me tirer de l'angoisse qui m'étreignait; je n'en sentis dans le moment qu'une faible impression... De nombreuses critiques de l'ancienne société avaient été faites, la plupart vagues, tout empreintes de sentimentalité, de *mysticisme*, quelques-unes plus philosophiques et plus raisonnées; mais, de tout ce chaos de discussions déclamatoires, la lumière n'avait jailli pour personne... Et cependant la Révolution, la République, le Socialisme, appuyés l'un sur l'autre arrivaient à grands pas. Je les voyais, je les touchais, je *fuyais devant le monstre démocratique et social* dont je ne *pouvais expliquer l'énigme*, et une terreur inexprimable glaçait mon âme, m'ôtait jusqu'à la pensée. Je maudissais les conservateurs qui riaient des colères de l'opposition; je maudissais encore davantage les opposants que je voyais déraciner avec une incompréhensible fureur les fondements de la société... Je pleurais sur le pauvre travailleur que je considérais par avance livré à un chômage, à une misère de plusieurs années... Je pleurais sur la bourgeoisie, que je voyais ruinée, poussée à la banqueroute, excitée contre le prolétariat, et contre laquelle l'antagonisme des idées et la fatalité des circonstances allaient *m'obliger* à combattre, alors que j'étais plus que personne disposé à la plaindre... Cette révolution qui allait éclater dans l'ordre public était la date de départ d'une révolution sociale dont personne n'avait le mot. Contrairement à toute expérience, contrairement à l'ordre invariablement suivi jusqu'alors du développement historique, le *Fait* allait être posé avant

l'*Idée*, comme si la Providence avait voulu frapper cette fois avant d'avertir. Tout me semblait donc effrayant, inouï, paradoxal... Dans cette anxiété dévorante, je me révoltais contre la marche des événements... Je blâmais les Siciliens de leur révolte contre un maître détesté; je m'irritais du libéralisme de ce pape étourdi qui maintenant fait pénitence dans l'exil de ses velléités de réforme; je désapprouvais l'insurrection des Milanais; je faisais des vœux pour le Sonderbund, et j'applaudissais, moi, socialiste, disciple de Voltaire et de Hegel, aux paroles de M. de Montalembert plaidant, devant une Chambre aristocratique la cause des jésuites de Fribourg... Je me serais fait, je crois, l'âme damnée de Guizot. Mon âme était à l'agonie. Je portais par avance le poids des douleurs de la République et le fardeau des calomnies qui allaient frapper le socialisme. »

Oui, Proudhon expia, en ces heures d'angoisse, le rousseauisme inconsidéré qu'il avait mêlé à son beau stoïcisme d'intention. Il dut soupirer plus d'une fois cette exclamation que prononcent inévitablement quelque jour ceux qui parlent aux passions humaines : « Je suis leur chef; il faut bien que je les suive ! » — Il se tira de peine en s'exaltant à son tour. « La fusillade des Capucines, dit-il, changea mes dispositions en un instant. Le tocsin de Saint-Sulpice me remplit d'un enthousiasme révolutionnaire. Je n'étais plus le même homme; j'avais pris mon parti. »

Ce tocsin sonna en effet le réveil de Proudhon romantique, de l'homme de 1839; et dès lors ce fut de nouveau chez lui une orgie de paradoxes véritablement affolés. Le discours sur la propriété qu'il prononça le 31 juillet à l'Assemblée nationale fut répudié par tous les partis, et

condamné à 691 voix contre 2. La formule qu'il donne désormais de l'*anarchie*, son système gouvernemental, a perdu tout bon sens. Certes la *Création de l'ordre* avait proclamé déjà l'*anarchie* de Proudhon, anarchie au sens stoïcien et kantiste du mot, c'est-à-dire le plus noble idéal moral de l'humanité. Quel plus beau rêve en effet que d'imprimer la loi dans les cœurs, en sorte qu'il devienne superflu de la publier aux feuillets des codes et de l'appuyer du glaive de la justice humaine. Mais proposer en 1851, au lendemain d'un cataclysme social presque sans précédent, « l'abolition *complète*, *immédiate*, *sans transition* ni substitution aucune, des cours, tribunaux et autorités judiciaires (1) », sous prétexte que, « entre le plaideur et sa partie, il ne sera besoin d'autre intermédiaire que les *amis* dont ils évoqueront l'arbitrage », c'était véritablement une fantaisie mal séante à un homme déjà mûr! Encore trois ans et il en jugera lui-même de la sorte, lorsqu'il écrit à Bergmann (2) : « Les *attaques*, non provoquées de ma part, des journaux me lancèrent dans la politique active; le journalisme me fit représentant; une fois à l'Assemblée, les *haines* inconsidérées du parti conservateur me forcèrent à rompre le silence, et, finalement, l'acharnement déployé contre *ma personne m'exaltant jusqu'à la frénésie*, firent de moi ce qu'on a vu depuis. Cette vie ne pouvait durer; la Cour d'assises m'envoya, avec l'autorisation de l'Assemblée, en prison pour trois ans. En me traitant avec cette rigueur, les juges *me sauvèrent la vie*. »

Oui, les années révolutionnaires de Proudhon, qui

(1) *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, p. 275.
(2) *Correspondance*, VI, 6.

intéressent fort l'histoire politique, n'appartiennent pas à l'histoire des idées. Il parle quelque part (1) de ses « idées d'enfer », de son « diable de tempérament », et il a défini ce tempérament en termes excellents (2) : « J'ai reçu de la nature, pour mon malheur, le privilège rare et funeste de réunir à un degré égal et supérieur la fougue des passions et la subtilité de la logique ; ces deux facultés, au lieu de se tempérer l'une par l'autre, ne font que s'exciter sans cesse, si bien que, quoi que je fasse, que je lise, que je sente, je suis emporté par un *crescendo* qui finit toujours par une sorte d'*évanouissement spasmodique*, dont la durée était d'abord celle d'un éclair, mais qui a fini par prendre une gravité alarmante. »

Un *spasme* d'égalitarisme émotif, né d'une idée fixe soudain ressuscitée dans un cerveau mal guéri sous l'influence d'une puissante suggestion extérieure, — telle est l'explication la plus vraisemblable de l'attitude qu'adopta Proudhon durant la courte existence de la deuxième République française.

2. — *Le livre « De la Justice »*.

L'équilibre rationnel fut assez lent à se rétablir dans son esprit, et il faut considérer comme un dernier écho de sa deuxième période romantique son ouvrage le plus étendu : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.*

(1) *Correspondance*, IX, 22.
(2) *Id.*, VII, 87.

Le livre n'est-il pas né, aussi bien que la « frénésie » dont il confessait tout à l'heure l'origine à son ami Bergmann, d'une *offense personnelle*, du ressentiment de Proudhon contre son biographe mal intentionné, Eugène de Mirecourt, et contre le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon, qu'il accusait d'avoir fourni des documents à ce pamphlétaire?

On retrouve en effet la plupart des convictions rousseauistes de la première période proudhonienne dans *la Justice*, qui est en quelque sorte un prolongement de la *Création de l'ordre dans l'Humanité;* nous l'avons indiqué déjà et nous aurons à y revenir. Mais il faut reconnaître et établir avant tout que ces excès de mysticisme social viennent à l'appui d'un stoïcisme kantien fort élevé et des plus nobles intentions. En effet ce rigorisme moral dont Proudhon s'était piqué de longtemps fut encore exalté dans son âme par les épreuves qui accompagnèrent et suivirent pour lui les années révolutionnaires. Sa correspondance de ce temps le montre fort scrupuleux sur les principes de conduite pour lui-même comme pour autrui (1). C'est de cette époque que datent ses retentissantes campagnes contre le féminisme naissant. Il dit de sa fille aînée : « Comme elle est affectueuse et douce, surtout pleine d'amour-propre, nous espérons en la prenant par les sentiments lui inspirer le sentiment d'une vertu sévère, et lui apprendre le sacrifice, sans lequel l'âme humaine est comme l'âme des bêtes (2). » C'est

(1) Seul l'épisode de son intervention auprès du comte de Chambord en faveur de la bourse de son beau-père laisse une impression de malaise, mais cet incident ne fut jamais bien éclairci.

(2) *Correspondance*, VII, 7.

vers cette date que quelques mauvais plaisants, spéculant sur ses dispositions moralisatrices, l'incitèrent à écrire une lettre de conseils à une prétendue écuyère de cirque, lettre qui fut publiée dans le journal *la Presse*, et qui, au surplus, fait grand honneur à la victime de cette grossière mystification (1). Plus caractéristique nous apparaissent encore soit la belle lettre du 14 mai 1862 à Bergmann sur les caprices de la renommée (2), soit la consolation à Mme Suchet sur la mort de son fils (3), soit enfin la consultation morale adressée le 16 janvier 1859 à un jeune républicain fourvoyé dans une aventure passionnelle dangereuse. Cette dernière épître devait être montrée à un père qui ne partageait point les sentiments démocratiques de son fils, et peut-être s'y glisse-t-il, à l'insu même de son auteur, une certaine ostentation de rigorisme (4) : « Je vous le répète, il n'y a qu'un mot qui serve et qu'une chose qui vaille : *faire son devoir*, et j'exige que vous fassiez le vôtre, sinon je romps avec vous... Ceux qui représentent et défendent la Révolution et la Justice font passer avant toutes choses l'empire sur soi-même et le devoir. »

Oui, le mot de Révolution est alors synonyme à ses yeux de morale stoïcienne et kantiste du devoir. La Révolution, écrit-il, est le nom français de l'idée nouvelle de Justice dont la *Philosophie* est le nom allemand (5). La Révolution n'est autre chose, en effet, que la *Philosophie morale* construite en dehors de tout élément *mystique* et

(1) *Correspondance*, VII, 93.
(2) *Id.*, XII, 92.
(3) *Id.*, XIII, 322.
(4) *Id.*, VIII, 373.
(5) *De la Justice*, I, 67.

théosophique (1) ; et cet essai de « philosophie populaire » qui s'intitula *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* devait d'abord s'appeler : *De la Morale dans le Socialisme et dans l'Église*. Étiquette plus claire assurément que celle qui lui fut préférée, car elle proclame que la *Question sociale est une question morale,* que la Révolution, dont l'aboutissement est l'*Anarchie* au sens théorique de ce mot, devrait être avant tout un effort d'amélioration individuelle.

Nous laisserons de côté la réfutation proudhonienne de la morale chrétienne; c'est un médiocre point de départ pour une entreprise de cette portée qu'une polémique contre un prince de l'Église, soupçonné d'avoir fourni quelques renseignements peu bienveillants à un biographe peu scrupuleux. Proudhon paraît avoir senti cet inconvénient, lorsqu'il commença de méditer la riposte d'où sont sortis avec le temps les six volumes de *la Justice* : « Une réponse à cette biographie, écrit-il à un ami (2), serait donc, comme vous voyez, une prise à partie de l'Église et du christianisme même, encore plus qu'une justification, Il s'agit de savoir si un *ennemi de Dieu peut être honnête homme*, et surtout si, par la tendance de *mes* idées, *ma* vie ou celle de tout autre à ma place, n'est pas meilleure que si *je* fusse resté dans le giron de l'Église... Je *répugne* à ce travail, où pour rester dans le cadre *antibiographique,* il me faudrait bon gré mal gré parler fréquemment de moi. » Il n'y répugna pas longtemps, et remplit comme on le sait jusqu'à le faire éclater de toutes parts le « cadre antibiographique »

(1) *Correspondance,* VII, 345.
(2) *Id.*, X, 357.

que lui imposait la réfutation d'Eugène de Mirecourt. Par malheur, il ne s'est pas contenté d'établir qu'on peut être honnête homme en dehors de l'Église, ni même qu'on a de la sorte meilleure chance de le devenir. Il a, en vrai petit-fils de Tournési, porté délibérément la guerre sur le terrain de l'adversaire et insinué plus d'une fois qu'on ne saurait être un honnête homme dans le giron de l'Église, ce qui est évidemment faux.

3. — *Le principe moral de la dignité humaine et son aspect mystique.*

Au surplus, la partie négative de *Justice* est bien moins intéressante que la tentative de morale indépendante qui y est esquissée et dont il nous faut donner quelque idée. Le principe, tout kantien, de cette morale est la *Dignité humaine*, que Proudhon définit tout d'abord ainsi (1) : « L'homme s'honorant lui-même, et avant tout autre, affirme son *inviolabilité* parmi ses *pairs* et sa suprématie sur tout le reste ». Voilà un principe qui ne rallie pas actuellement un grand nombre d'adeptes sincères, car les hommes ne sont point encore des *pairs* ou tout au moins ne se reconnaissent guère comme tels en pratique. — Si Proudhon, retourné à son ivresse égalitaire, passe outre à cette remarque du bon sens, c'est qu'il fait *abstraction* de toute inégalité, même d'ordre moral, et prétend qu'on le suive sans hésiter dans cette voie périlleuse.

(1) *De la Justice*, I, 113.

« Il faut, dit-il en propres termes (1), admettre *a priori* que, devant la société dont ils font partie, tous les individus, considérés simplement comme personnes morales et *abstraction* faite des capacités, des services rendus, des *déchéances encourues*, sont de *dignité égale* » ; qu'en conséquence ils doivent obtenir pour leur personne la même *considération*, participer au même titre au gouvernement de la société, à la confection des lois, à l'exercice des charges. — Entendons-nous, cette *abstraction* qu'on nous propose est-elle provisoire et théorique, ou définitive et pratique? Dans le premier cas, il faudra revenir bientôt à quelque *imparité* entre les dignités associées; dans le second il n'est pas difficile vraiment de proclamer que la dignité sera désormais *égale* pour tous, puisque l'on est décidé d'avance à faire *abstraction* des *déchéances* qui la diminuent et des services qui la relèvent. Telle est, par malheur, la tendance de l'auteur de *Justice*, retombé à toutes ses illusions de jeunesse. Au fond ce qu'il rêve, sans oser l'avouer clairement, c'est l'égalité de *considération*, quelles que soient les œuvres qui ont déterminé cette considération : « Oh! mes amis, écrivait-il jadis dans une effusion de mysticisme débordant (2), que je meure avant de connaître lequel d'entre vous je dois estimer davantage! » Il en est resté à cette conception puérile de la vie. En ceci sa Justice égalitaire devient le comble de l'injustice. *Summum jus summa injuria!* Il faut, dit-il, avant tout que la loi n'infâme (3) pas ceux qu'elle atteint. Et encore (4) :

(1) *De la Justice*, I, 119.
(2) *Qu'est-ce que la Propriété?* p. 188.
(3) *De la Justice*, IV, 293.
(4) *Id.*, I, 235-236.

« Supposez une société dans laquelle tels individus jouissent d'une considération de si peu que l'on voudra supérieure à celle des autres : je dis que la Justice étant virtuellement annulée, il est inévitable que tôt ou tard la société périsse... Il est écrit : Tu ne manqueras pas au respect de ton frère, *turpitudinem fratris tui non revelabis*. La voilà cette loi du *respect*, principe de *toute justice* et de toute morale. » On ne saurait s'illusionner plus grossièrement. Le précepte de ne pas révéler, même par l'attitude qu'on adopte à son égard, la faute de son semblable peut être le principe de toute charité et de tout amour, il est directement opposé à celui de toute *justice* distributive et de toute morale rationnelle.

Les conséquences d'une pareille illusion ne se font point attendre, car elle rejette aussitôt son imprudent adepte dans les voies du mysticisme le plus décidé. La justice ainsi comprise n'est autre chose, en effet, que la sympathie, la compassion, le dévouement, ces principes de la morale de Rousseau, que nos modernes romantiques sociaux ressuscitaient récemment sous le nom barbare de l' « entr'aide. » Et cette théorie-là est la même que l'auteur des *Contradictions*, répudiant le dévouement et le sacrifice, nommait une « théorie de fripons (1) ». C'est que le kantisme, doctrine morale élevée mais qui fut jadis greffée, pour son malheur, sur l'arbre mystique de la pensée de Jean-Jacques, porte une fois de plus tous ses fruits naturels chez un disciple trop bien disposé à en cultiver les dispositions romantiques. Et de nouveau un avenir possible à préparer peut-être par le lent effort de

(1) *Contrad. écon.*, I, 191.

la raison humaine nous est donné pour un présent immédiatement réalisable ou pour un passé regrettable. Proudhon conçoit en effet la Justice comme une faculté du *moi* qui sent sa dignité dans la personne du prochain avec la *même vivacité* qu'en sa propre personne, et se trouve de la sorte *identique et adéquat à l'être collectif même* (1). La conscience que nous avons de notre dignité, dit-il encore, doit, pour devenir en nous efficace, — ce qu'elle n'a point été *jusqu'à ce jour* (2) — agir désormais comme un sentiment, un amour, une volupté, un zèle sacré, un instinct analogue à celui des abeilles, une seconde constitution mentale (3) ! Le mysticisme unitaire le plus reconnaissable parle ici par la bouche de Proudhon, qu'on dirait vraiment devenu disciple du Bouddha. C'est donc, poursuit-il, la « première et la plus essentielle de nos facultés » (4) que de « sentir notre être dans les *autres* au point de sacrifier à ce sentiment tout autre *intérêt* » (5). Car la Justice est en quelque sorte *le Verbe*, *le Logos*, *âme commune de l'humanité* incarnée en chacun de nous, qui nous appelle et nous somme de la défendre (6). Si elle n'existe pas *tout entière a priori* dans le cœur de l'homme, elle n'est *rien* (7). Et c'est là ce que Proudhon nomme son « immanence » (8), en l'opposant à la transcendance

(1) *De la Justice*, I, 134.
(2) *Ibid.*, 132.
(3) *Ibid.*, 216.
(4) *Ibid.*, 215.
(5) *Ibid.*, 216.
(6) *Ibid.*, 217.
(7) *Ibid.*, 233.
(8) C'est au nom de l'Immanence que Proudhon a soutenu Pouchet contre Pasteur dans la question des générations spontanées (*Correspondance*, XIV, 26), ce qui indique bien le caractère mystique de cette conviction.

enseignée par l'Église qui place en Dieu, c'est-à-dire hors de nous, la source du Juste. — En réalité l'Église enseigne aussi l'immanence, car elle ne dit pas autre chose sinon que Dieu a semé dans notre cœur le germe de toutes les vertus sociales qui y sont contrariées par la concupiscence : dans sa profonde connaissance de la nature humaine, elle corrige donc l'immanence de la justice par la notion du péché originel que Proudhon a fait mine d'accepter jadis et qu'il oublie trop à présent. Il conclut naïvement que l'analyse psychologique et la métaphysique ayant démontré *à priori* par sa bouche que la Justice, ou faculté de *sentir notre dignité dans les autres comme en nous-mêmes*, est en nous chose *essentielle*, *reste à l'expérience à prouver à son tour que c'est chose réelle*. Par malheur, l'expérience ne constate jusqu'ici dans le cœur humain que de faibles vestiges d'une si précieuse faculté.

Si Proudhon se complait dans cet élan d'unitarisme mystique, c'est qu'il écarte maintenant de son mieux du champ de la morale pratique les considérations *utilitaires* dont il avait pourtant si bien reconnu jadis, dans les *Contradictions économiques*, l'influence et la portée. Les adeptes de la Justice, dit-il (1), attendent de notre *conscience seule* ce que d'autres réclament de notre soumission et sollicitent de notre intérêt. La Justice (2), souvent onéreuse, sans souci de l'*Intérêt*, ne tient compte que du droit et du devoir, quelque peu profitable que les circonstances aient fait le premier, quelque désastreux qu'elles aient rendu le second. — Un instant! dites donc plutôt sans souci de l'*intérêt actuel* que la Raison sacrifie

(1) *De la Justice*, I, 121.
(2) *Ibid.*, 129.

à l'intérêt futur, et vous serez plus près de la vérité! — Mais Proudhon n'est pas disposé à cette concession. Rien ne l'indigne davantage que la maxime du préteur romain, *suum cuique* (1), à chacun selon ses œuvres. Il la répudiait jadis chez Fourier; il la condamne à présent chez Hobbes, Spinoza, Mandeville, Helvétius, Bentham. Elle lui semble une *erreur profonde*, parce qu'elle inclut la Justice dans l'*Égoïsme*. — Le voilà donc revenu pour un moment à la plus pure psychologie rousseauiste; c'est cette insidieuse doctrine qui égare dans les brumes de l'utopie son noble effort moral. Car on pourrait lui accorder toutes les conséquences morales qu'il tire du principe de la dignité humaine, mais à la condition de définir préalablement cette dignité pour ce qu'elle est en réalité, pour la Volonté de puissance, pour une forme de l'utilitarisme et de l'impérialisme individuel s'efforçant à se mettre chaque jour davantage en accord avec l'expérience et avec la Raison. — Et au surplus, c'est ce qu'il a fait inconsciemment lui-même, comme il nous reste à le montrer.

(1) *De la Justice*, I, 230.

CHAPITRE V

IMPÉRIALISME RATIONNEL INCONSCIENT

---

1. — *Utilitarisme inavoué.*

Reprenons en effet, pour l'examiner de plus près, le développement des idées de Proudhon sur la Dignité humaine, et voyons tout d'abord si le fâcheux utilitarisme ne s'est pas glissé à son insu dans son argumentation hautaine. « Suivant le principe révolutionnaire, dit-il quelque part (1), l'homme n'abandonne pas la *règle du bien-être*. Il la subordonne à celle du juste, d'*autant mieux* qu'il découvre dans le respect du contrat une *félicité supérieure!* »
— Eh! que ne le disiez-vous plus tôt: votre Justice est donc un hédonisme affiné. Il est vrai que Proudhon parle en cet endroit d'une félicité de conscience, de la satisfaction intime que donne l'accomplissement du devoir; mais voici sous sa plume des considérations utilitaires plus facilement reconnaissables pour ce qu'elles sont en réalité. « Un ami, écrit-il (2), après m'avoir remis en dépôt une somme considérable vient à mourir. Il n'a pas même

1. *De la Justice*, I, [illegible].
2. *Ibid.*, [illegible].

exigé de reçu, et nul n'a connaissance de son fidéi-commis. Rendrai-je la somme? » — Quiconque connaît le cœur humain, accorde Proudhon, sait que mon premier mouvement pourra bien être mauvais. Le défunt n'a que des parents éloignés, riches eux-mêmes, indignes, et qu'il n'aimait pas. Tels sont les arguments que le dépositaire passe complaisamment en revue pour appuyer le désir injuste qui le tente. Sans doute va-t-il en triompher par un bel effort de vertu désintéressée, de « self-denial », comme disait Mandeville. — Pas encore! Ce dépositaire poursuit sa méditation solitaire : « Je réfléchis, il est vrai, que la *loi établie* n'est nullement d'accord avec ma convoitise, qu'une *circonstance inattendue* peut faire *découvrir* le secret, qu'alors je suis *déshonoré*, que ce ne serait même pas un petit embarras d'expliquer une telle richesse! Tout cela me rend fort perplexe. *Enfin ma conscience se soulève!* » — Avouons qu'elle y a mis le temps, et que les réflexions purement utilitaires qui ont précédé sa révolte tardive ont pu contribuer à la susciter.

En tout cela, le tort de Proudhon, comme de maint psychologue peu clairvoyant, c'est de n'avoir point assez estimé la valeur utilitaire — et même utilitaire impérialiste — de la réputation. L'opinion étant un des plus importants facteurs de la vie sociale, et sa faveur une indiscutable *puissance*, toute concession à l'opinion est une précaution prise par notre Désir du pouvoir. Aussi Proudhon s'indigne-t-il à faux lorsqu'il nie avec emportement le rôle de l'*Égoïsme* dans la délibération que nous venons de résumer. Il suppose, en effet, qu'un disciple de La Rochefoucauld vienne lui dire : « Vous voyez que votre dépositaire a été honnête homme par égoïsme! » Et il ri-

poste triomphalement : « Entendons-nous! par égoïsme de *justice*... Que l'égoïsme se développe dans cette sphère tant qu'il voudra; loin que je me l'impute à crime, je prétends en faire le titre de ma sainteté. Oui, je reculerai devant la *dégradation publique;* je ferai par *respect humain* une bonne action, je mettrai mon égoïsme à me créer sans cesse des droits nouveaux à la *considération* de mes frères. A force de me livrer à cette égoïste habitude, j'en ferai une seconde nature. Je me complairai dans mon *honorabilité;* je finirai par montrer autant d'allégresse à suivre les suggestions de mon *amour-propre sociétaire* que je mettais jadis d'emportement à assouvir mes *passions privées*. C'est précisément en cela, rien qu'en cela que consiste désormais ma vertu. Dites à présent que mes motifs ne sont pas purs, puisqu'il s'y trouve *un intérêt*, ce n'est plus qu'une misérable équivoque! » — Eh! que non! c'est une vérité plus profonde que votre mysticisme de tout à l'heure. Il n'est rien de tel que de s'entendre, et nous voilà bien loin de l'Immanence. La morale que vous exposez magistralement en ce lieu c'est celle de l'*Honneur*, c'est-à-dire une forme de l'impérialisme rationnel; c'est celle du chevalier de Méré et du gentleman accompli de Mandeville. Nous l'avons donnée ailleurs (2) pour une traduction démocratique de l'apollinisme dorien. Et voici qu'une fois de plus, en effet, le sentiment aristocratique de l'Honneur est mis, par vous, homme du peuple, à la portée de vos frères. Vous le leur recommandez comme le principe même de la *Révolution;*

(1) *De la Justice*, I, 223.
(2) Voir le deuxième volume de la présente *Philosophie de l'Impérialisme*.

et parce que, sous votre plume éloquente, ces suggestions parlent un noble langage, elles n'en sont pas moins utilitaires, à les mieux regarder. Elles annoncent un utilitarisme individuel, parfaitement adapté aux nécessités de l'existence sociale, qui seul pourra faire en effet la sécurité, la grandeur et la félicité relative de l'humanité de demain.

Est-il même nécessaire de refuser entièrement à Proudhon l'immanence de la Justice? Non pas, si cette immanence ne s'entend que d'un germe, d'une disposition sociale et rationnelle lentement épanouie et développée au cours des siècles par l'expérience accumulée des générations. Proudhon s'est enfin résolu lui-même à cette concession comme jadis Rousseau dans l'*Émile*, et comme tous les mystiques poussés dans leurs derniers retranchements par la logique des faits. Il se fait poser à l'occasion (1), par un compère, quelques objections utilitaires pour se donner le plaisir de les réfuter. « Je n'éprouve pas, quant à moi, lui dit ce quidam, le sentiment de la *justice;* je ne sens pas en mon âme la présence de cette prétendue *faculté juridique* à laquelle vous rapportez toute la morale. Sans doute, je comprends fort bien que *ma sûreté*, *mon bien-être* exigent de ma part l'observation de certaines conditions *hors desquelles mon existence est compromise;* cela me suffit pour rendre compte des faits que vous citez (2). Quant à ce respect du semblable et de moi-même, dont vous faites une *réalité* au même titre que l'amour, l'amitié, l'idéal, j'avoue que je ne l'ai pas, que je m'en sens même tout à fait incapable. » — Et Proudhon

(1) *De la Justice*, III, 146 et suiv.
(2) *Ibid.*, III, 152.

de répondre : « Tout ce qu'on peut conclure de ces allégations, c'est que la faculté juridique, comme l'*amour* lui-même, exige du sujet, pour son plein exercice, certaines conditions de développement hors desquelles elle est comme *endormie*. » Il avoue que le sentiment de la Justice est à peu près nul chez les enfants, médiocre chez les jeunes gens, les femmes et les personnes de classe inférieure, d'autant plus faible enfin dans une nation que cette nation *se rapproche davantage de la barbarie!* Eh! qu'est-ce donc à dire, sinon que ces enfants, jeunes gens, femmes, barbares manquent de l'expérience de la vie sociale et, par suite, de la *Raison* qui serait seule capable d'orienter vers la Justice leur *utilitarisme* immanent. Sans doute, la « faculté juridique » existe en germe chez l'enfant, chez le barbare, sinon elle ne se serait point développée dans l'Humanité; mais si elle s'épanouit, dans le premier surtout, avec une rapidité surprenante, c'est qu'ils sont tous deux *héritiers* d'expériences utilitaires antérieures, et, au surplus, qu'ils en font chaque jour d'analogues dans leur sphère depuis l'instant de leur naissance. — Cessez donc de vous hérisser contre la réalité psychologique et morale par idéalisme mal entendu, par mysticisme social! Aussi bien, vos nobles conclusions sont en sûreté ; d'une courageuse confession de leurs origines utilitaires, elles sortiront mieux équilibrées, plus fortes de leur passé conscient, plus assurées de leur avenir.

2. — *Impérialisme individuel pressenti.*

Que Proudhon soit un *individualiste* conscient de cette disposition fondamentale de tout être, c'est ce qu'il a démontré de bonne heure en proclamant « avec le poète indompté des *Nuits* », que nous « naissons tous originaux (1) » ; c'est ce qu'il a reconnu sans ambages en expliquant certain jour à un ami *comment il est individualiste* (2) : « L'individualité, dit-il, est pour moi le critérium de l'ordre social ; plus l'individualité est libre, indépendante, *initiatrice* dans la société, plus la société est bonne. » Qu'il cultive en outre, quoique de façon moins consciente assurément, l'individualisme « impérialiste », c'est ce qu'il est facile d'établir par ses propres confidences. — Si l'on se reporte, en effet, à la définition de la *Dignité humaine,* ce point de départ des déductions morales de *Justice*, l'on constatera sans peine que ce concept imprécis présente une double face dans le livre de Proudhon. Nous avons pu le montrer à peu près identique à la charité, à l'amour, à la compassion, c'est-à-dire au principe de toutes les morales mystiques ; mais il est autre chose encore, car nous en possédons une seconde définition, bien suggestive, de la main même de son apôtre fervent : « La dignité chez l'homme est, dit-il (3), une qua-

(1) *De la Célébration du dimanche,* p. 40.
(2) *Correspondance*, IV, 375.
(3) *De la Justice,* I, 119.

lité *hautaine,* absolue, impatiente de toute dépendance et de toute loi, *tendant à la domination* des autres et à l'*absorption du monde.* » Eh! mais nous voilà assez loin, semble-t-il, de ce sentiment qui nous faisait reconnaître notre être dans celui des autres au point de sacrifier à cette reconnaissance tout intérêt personnel. N'y a-t-il pas plutôt quelque chose d'analogue à l'Instinct pour la souveraineté de Mandeville, à l'Esprit de principauté de Saint-Cyran, au Désir du pouvoir de Hobbes, à la Volonté de puissance en un mot, pour employer le nom le plus moderne et le plus heureusement frappé de l'Impérialisme individuel?

Voici, d'autre part, à propos des péchés capitaux, une esquisse de psychologie impérialiste qui ne laisse rien à désirer pour la netteté du trait (1) : « Il est certain, en *bonne psychologie,* que l'âme humaine ne subsiste que par ces fameux péchés ou passions fondamentales que tout l'art du moraliste consiste non à détruire ou extirper radicalement, mais à *morigéner,* de façon à en tirer les vertus mêmes qui distinguent le mieux l'homme des animaux; la *dignité,* l'ambition, le goût, l'amour, la volupté, le courage... Entre le vice et la vertu, pas de différence essentielle; ce qui fait l'un ou l'autre, c'est le condiment, c'est le régime, c'est le but, c'est l'intention, c'est la *mesure,* c'est une foule de choses. » — Lisons enfin (2) cette analyse du sentiment de la Justice, qui nous rapproche, elle aussi, de l'impérialisme rationnel : « La Justice, dit Proudhon, n'est pas la sympathie, ni la sociabilité, ni la bonté, sentiments de pur instinct qu'il est utile et louable de cultiver, mais qui, par eux-mêmes, n'engendrent pas le res-

(1) *Correspondance,* VII, 14.
(2) *De la Justice,* I, 218.

pect de la dignité chez autrui. Il y a des espèces animales sociales; l'homme doit-il compter parmi celles-là? Oui et non. On peut le définir tout aussi bien un *animal de combat* qu'un animal sociable. »

En effet, à la regarder de près, la Justice égalitaire de Proudhon n'est guère qu'un impérialisme d'espèce; un impérialisme exercé par la race humaine, égalitairement associée, sur tout le reste de la Nature vivante ou inanimée. N'a-t-il pas écrit dans la première définition de la Dignité humaine que nous avons citée : parité entre humains, et *suprématie* sur tout le reste? Il y a seulement quelque naïveté et quelque ignorance historique dans la façon mathématique dont il délimite le domaine de cette dignité souveraine, en la conférant à tout ce qui porte un visage humain. Historiquement parlant, l'homme accorde ou refuse autour de lui la « parité », au gré de ses passions et de ses intérêts du moment. « L'Homme, dit Proudhon (1), chasse les bêtes, les vend, les mange et ne sent donc point sa dignité dans leur personne, puisque sa *conscience ne murmure pas* devant ces actes arbitraires! » — Eh! c'est là, répondrons-nous, une question de siècle et de latitude. Le genre humain a probablement commencé tout entier par l'anthropophagie, et continué par l'esclavage sans que sa conscience en murmurât le moins du monde. Et aujourd'hui encore, les bouddhistes, — qui sont peut-être en majorité sur le globe, comme Schopenhauer aimait à le rappeler, — disent leur conscience révoltée par la manducation de certaine chair animale, que nous absorbons quant à nous sans scrupules; ils sentent

(1) *De la Justice*, I, 219 et suiv.

donc leur dignité dans la vache. L'auteur de *Justice* raisonne comme un Européen et un fils du dix-neuvième siècle qui ne connaîtrait point d'autre civilisation que la sienne. L'Homme, dit-il encore, en perdant vis-à-vis des animaux ses inclinations de chasseur et de bourreau, prend en revanche, à leur égard, les habitudes de l'*exploiteur le plus endurci;* mais c'est tout autre chose vis-à-vis de l'Homme, blanc, jaune, rouge ou noir. « Pour peu que je prenne avec lui les façons que je me permets avec les brutes, je l'offense, et, ce qui est plus extraordinaire, *je m'offense moi-même.* » Eh! doucement! parlez pour vous, héritier de cinquante générations chrétiennes, lecteur de Descartes et de Kant, mais non pas pour l'Homme, par un grand H. Un romancier allemand plein de talent, nous peignant récemment les colonies européennes de l'Afrique orientale (1), dessinait un type d'arabe zanzibarien qui, lorsqu'il se fâchait sérieusement contre un de ses esclaves agricoles, lui faisait volontiers sauter un œil hors de l'orbite en manière d'avertissement et de rappel à l'ordre, sans perdre nullement par ce geste odieux sa dignité de patriarche biblique, ni même le respect de ses victimes. Pensez-vous que cet acte, abominable à notre jugement, l'*offensât* réellement lui-même? — Reconnaissez donc que votre « Justice » est historique et non principielle, utilitaire et non pas *immanente,* sinon en germe et en puissance, ni plus ni moins que la Raison humaine, la faculté de se souvenir, de comparer, d'expérimenter.

Enfin, nous remarquerons que Proudhon, tout en rejetant d'ordinaire dans *Justice* la motivation utilitaire et

(1) La baronne Frieda de Buelow. — Voir notre étude dans le *Correspondant* du 10 février 1906.

rationnelle de la morale, la comprend du moins, et en fournit une formule très précise (1) : « Que l'utilitaire, écrit-il, à l'exemple de Bentham, cherche dans les rapports naturels qu'établissent entre les hommes le travail, la propriété, l'échange, le crédit, des règles et des garanties pour la conduite des opérations, la prévoyance des risques, la *sécurité* et le *bien-être* de l'existence ; qu'il aille jusqu'à démontrer qu'en bien des cas le particulier, qui comprend son véritable intérêt, trouve *avantage à sacrifier quelque chose du sien*, plutôt que d'engager la lutte avec ses semblables et la société, ce philosophe de nouvelle espèce pourra être un grand économiste, il n'aura rien de commun avec celui qui enseigne la Justice, le Droit ! » — Si fait, pourrait-on lui répondre, regardez de plus près : il dit les mêmes choses en termes plus clairs et de façon plus convaincante pour la raison. Et, au surplus, Proudhon nomme au même endroit l'Économie politique une *science éminente*, car il en pressent fort bien le caractère moral en son essence, si elle fut une tentative pour codifier l'individualisme impérialiste rationnel.

Il la sacrifie cependant à sa Justice « immanente », ce résidu des philosophes mystiques qu'il a cultivés dans sa jeunesse. Il accable Girardin pour avoir soutenu que l'état naturel de l'homme est l'iniquité, mais l'iniquité *limitée, restreinte,* comme la *guerre* qui en est l'image, par des *armistices,* des *trèves*, des échanges de prisonniers, des paix provisoires que la ruse et la nécessité forment et que rompent le ressentiment et la vengeance (2). Et il lance l'anathème au grand publiciste de la bourgeoisie pour avoir

(1) *De la Justice*, 129.
(2) *Ibid.*, I, 131.

résumé ses vues dans une formule trop brutale en effet, qui rappelle la manière de Stirner : « Je nie la morale, je nie la Justice, le droit, la pudeur, la bonne foi, la vertu. Tout est crime, naturellement crime, nécessairement crime, et je propose contre le crime un *système d'assurances.* » — Deux ans encore, et Proudhon, entièrement converti à cette manière de voir, va montrer à son tour dans la morale une image de la *guerre;* il professera, lui aussi, l'impérialisme théorique avec un mélange d'effroi instinctif et d'emportement passionné.

3. — *L'Impérialisme dans Virgile.*

« Cette moralité de la guerre, écrit Proudhon le 16 mars 1863 à M. Clerc, cette puissance civilisatrice et disciplinaire de la conquête, toute cette application du droit de la force, j'avoue très franchement que *je n'en savais rien* en 1858, quand j'écrivis mon livre *De la Justice*, de même qu'en 1840 j'ignorais la solution du problème de la propriété que je compte donner prochainement. » — Cette ignorance n'était pas entière cependant, car on peut noter çà et là dans l'œuvre de Proudhon maint passage qui apparaît comme un pressentiment de son final impérialisme sociologique. Nous avons cité une phrase des *Contradictions* (1) qui esquisse déjà l'apologie de la guerre. Le 8 janvier 1850, un article de la *Voix du Peuple* (2) nous fournit cette exclamation prophétique : « Combien de

(1) *Contrad. écon.*, I, 188.
(2) *Mélanges*, III, 64.

fois depuis Février je me suis demandé si, malgré la possibilité démontrée de rendre tous les hommes égaux et libres, l'égalité et la liberté étaient réellement dans la destinée humaine ; si, en combattant de toutes mes forces la servitude, l'hypocrisie et le vol, je n'étais point la dupe de quelque hallucination philanthropique ; si enfin, en poursuivant cet idéal que la Raison révèle, je n'étais point en *contradiction avec la nature*. Et, il faut que je l'avoue, devant la résistance des masses, la mauvaise foi des partis, la rouerie des chefs, le doute m'a saisi. Il faut, me suis-je dit souvent, qu'il y ait à tout ceci une raison *secrète*... L'homme est avant tout un animal *guerrier*. C'est par la guerre qu'il se manifeste dans la sublimité de sa nature ; c'est la guerre seule qui fait les héros et les demi-dieux. Le patriciat et le prolétariat sont les deux pôles de la civilisation ; la vie collective résulte de notre exploitation réciproque. Quand j'ai cessé de manger mon frère au nom de la propriété, *je le mange au nom de la communauté ;* c'est ce que les mystiques appellent communion ! » Voilà des déclarations assez nettes en vérité.

Bien plus, ce livre *De la Justice,* si fort dominé dans son ensemble par le mysticisme kantien du devoir, renferme cependant un développement d'une inspiration tout autre. C'est l'explication philosophique de l'épopée virgilienne. Virgile, on le sait, a tracé pour sa patrie un beau programme d'impérialisme « de la responsabilité » ; il a dit la mission providentielle et progressive des races supérieures :

Excudant alii spirantia mollius aera,
Tu regere imperio populos, Romane, memento ;
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.

Ce grand fait de l'Impérialisme romain, dont notre éducation classique imposa si souvent la méditation à nos cerveaux adolescents, se présente au souvenir du latiniste excellent qu'est Proudhon, lorsqu'il entreprend d'expliquer, au troisième volume de sa *Justice,* la grandeur et la décadence des peuples. Et l'on dirait qu'en ce lieu il approuve pleinement l'impérialisme rationnel de race qui fut prêché par l'ami d'Auguste. La dignité *messianique,* dit-il (1), ne s'arrête point à la Grèce anarchique et frivole; elle passe à l'Italie grave et juriste; c'est ce qu'indique la migration d'Énée. Virgile nous fait assister à l'initiation des peuplades ausoniennes, semi-barbares jusque-là. Elles passent, sous l'influence troyenne, de l'état saturnien ou âge d'or à une civilisation *supérieure* plus « individualiste », l'âge de fer. Le développement providentiel de la puissance latine, qui forme le thème symbolique de l'*Énéide,* est la première révélation du *progrès* et de la *catholicité* du genre humain. — Ce progrès s'accomplit par la fusion des races; car les Troyens, parvenus en Italie, perdent leur nom et leur nationalité. Junon, qui semble vaincue dans la personne de Turnus, triomphe en réalité, puisque l'Italie demeure inviolée, avec ses mœurs, sa religion, son nom, ses lois, sa langue. L'Asie est *absorbée,* et le fruit de cette absorption est la gloire de Rome. La civilisation, semble dire Virgile aux Romains devenus à leur tour conquérants et colonisateurs, la gloire se communique; elle n'ôte pas aux races leur caractère; gardez-vous donc d'un exclusivisme trop jaloux. Dans l'*Énéide*, la réconciliation des peuples antagoniques,

(1) *De la Justice*, III, 355 et suiv.

le *croisement des races* sont marqués par les épisodes d'Évandre et de Diomède, par l'oracle rendu sur le mariage de Lavinie, par la condamnation de l'égoïsme national en Turnus : « Turnus, hélas! c'est Pompée, Brutus, Cassius; c'est l'âme vertueuse et patriotique de Caton; c'est cet ordre patricien tout entier qui se refusait à octroyer le droit de cité aux nations vaincues qu'appuyaient de leur côté César et sa plèbe (1). » On voit que Proudhon impérialiste ne va pas jusqu'à accepter une domination féodale de race, et des règlements ethniques de caste. Il se montre nettement césarien, par esprit démocratique; mais il ne l'est pourtant qu'un instant, avec Auguste et les Antonins. Car des Césars indignes sont venus peu après faire avorter le magnifique programme de l'Impérialisme quiritaire (2). Sous l'influence des Commode, des Caracalla, des Élagabale, la domination romaine devint une *épouvantable iniquité* (3). Car elle refusa dès lors aux nations l'autonomie nécessaire, étouffa partout l'individualisme et l'initiative locale. Au total, l'atrocité prétorienne et l'égoïsme patricien perdirent tout. Le monde opprimé repoussa désormais l'*initiative de la force*, et cette situation déplorable permit la victoire du christianisme, que l'auteur de *Justice* considère, en impérialiste prénietzschéen, comme une révolte d'esclaves, comme une catastrophe morale sans précédent. Un *logos,* dit-il, que n'avait pas même rêvé Platon prit la place du *verbe légitime,* c'est-à-dire du rationalisme romain. Ce qu'avait

(1) *De la Justice,* III, 357.
(2) Comment ne pas rappeler ici le grand ouvrage de M. Guglielmo Ferrero, qui est une belle analyse de l'impérialisme romain.
(3) *De la Justice*, III, 377.

vu, prophétisé, chanté sur tous les tons Virgile, l'unité intellectuelle du monde méditerranéen, fut accompli par *la raison des esclaves* (1). Rome s'affaissa dans l'orgie et dans le sang; l'antiquité périt tout entière, et l'humanité, déclarée par une superstition abominable *déchue* dès sa naissance, s'ajourna pour dix-huit siècles, parce qu'empereur, prétoriens, noblesse et plèbe, tous avaient été infidèles à la révélation virgilienne.

Proudhon oublie trop en cet endroit qu'il approuva jadis lui-même la notion du péché originel. Il répudie avec violence l'impérialisme catholique et la discipline chrétienne, parce que son grand ouvrage de morale est rédigé pour être désagréable à un prélat franc-comtois trop communicatif. Moins prévenu par ses griefs personnels, il reconnaîtrait sans doute que l'Impérialisme quiritaire ayant failli à sa mission civilisatrice, il était utile aux destinées de notre race qu'un autre impérialisme se substituât à celui-là pour préparer la relative unité de l'Europe moderne, et pour façonner dans un cadre solide des peuplades saines mais barbares à une vie sociale plus extensive. Au surplus, c'est son livre tout entier qui pâtit d'une méconnaissance obstinée des services rendus à la civilisation par l'Église. Emporté par les nécessités de sa polémique mesquine, il ne voit que les abus et les tares : il néglige l'effort éducateur et l'influence civilisatrice (2).

(1) *De la Justice*, III, 355.

(2) Il est singulier que Proudhon, qui fait profession de considérer la doctrine de l'Église chrétienne comme l'antithèse de la *Justice* révolutionnaire, ait instinctivement donné le fondateur de cette Église, Jésus-Christ, pour un moraliste et un *justicier*. Le livre de Renan sur Jésus fut pour lui une désagréable surprise et quelque chose comme un acte de concurrence déloyale. (*Correspondance*, XIII, p. 112 et suiv.) Accumulant depuis vingt ans les matériaux d'un ouvrage analogue, il se jugea prévenu

4. — *Impérialisme sociologique esquissé.*

Les grands problèmes de philosophie historique, qu'effleurait en passant le livre *De la Justice,* allaient occuper presque exclusivement la pensée de Proudhon durant les dernières années de sa vie. S'il faut ajouter foi à ses confidences épistolaires, il aurait été amené à les méditer de nouveau par une circonstance assez fortuite, par la guerre de 1859. — Sur ce sujet, il s'était montré aussi mauvais prophète qu'il est possible de l'être, et que le sont d'ordinaire les mystiques trop pressés de voir se réaliser leur rêve. « Quant au rétablissement de la monarchie italienne, écrivait-il en janvier 1859 (1), c'est une blague chauvinique destinée à allumer l'opinion. Autant vaudrait parler, dans l'état actuel des choses, de ressus-

à son détriment. Il prit toutefois son parti de ce qu'il ne pouvait empêcher et écrivit à un ami ces lignes caractéristiques : « Vous devinez sans peine que si M. Renan a fait Jésus à sa propre image, je ne pouvais manquer non plus de le faire à la mienne. La dominante de Jésus, d'après M. Renan, est un idéalisme mystique et quiétiste, justement ce que Bossuet abominait dans Fénelon et Mme Guyon, et qu'il suait sang et eau à vouloir expliquer dans François de Sales et sainte Thérèse; ce n'est que secondairement, et par suite de la colère que lui inspirent les Pharisiens et les prêtres, que Jésus, dans M. Renan, se livre à des violences révolutionnaires. Dans ma manière de voir, Jésus, au contraire, aurait eu pour dominante le sentiment élevé de la morale et surtout de la *justice*. La religion chez lui était chose secondaire. » Voilà donc une fois de plus l'un de nos individualistes modernes, en appelant de l'Église au Christ, mais à la condition d'avoir façonné préalablement ce Christ *à sa propre image*, ce qui revient à en appeler à soi-même et à se conférer avec complaisance une nouvelle vocation messianique.

(1) *Correspondance,* VIII, 384.

citer la nationalité étrusque, l'Église druidique et le Sénat de Carthage. Il y a six mois, on chauffait, sans plus de raison et à propos de l'isthme de Suez (autre traquenard boursier où vous ferez bien de ne pas mettre d'argent), la guerre avec l'Angleterre. »

L'événement lui ayant donné pleinement tort au bout de quelques mois, il s'imposa sur ce sujet une sorte d'examen de conscience. Comment la marche victorieuse des armées française et piémontaise avait-elle aplani en quelques heures des difficultés qu'il jugeait insurmontables la veille? Comment un héros, Garibaldi, avait-il entraîné à sa suite la nation italienne, endormie dans son inaction depuis de longs siècles (1)? Comment Victor-Emmanuel était-il devenu populaire par la victoire (2)? Autant de questions qui lui parurent mériter une sérieuse étude. Il entreprit donc de se démontrer à lui-même, « au point de vue des principes (3) », la parfaite régularité de la récente guerre. Prêt à juger avec Hegel que le réel est rationnel, il comprit qu'il avait mal calculé les données du problème ultramontain. « Ce qui se passe, écrit-il à Chaudey (4), appelant mon attention sur la politique internationale, je me suis demandé tout d'abord ce qu'était cette politique, sur quoi elle était basée, quels en étaient les principes... J'ai consulté les auteurs, Grotius par exemple..., mais de principes, néant... J'ai demandé à notre tradition révolutionnaire ce qu'elle en savait? Rien! Alors, *je me suis recueilli;* j'ai lu des jour-

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 68.
(2) *Ibid.*, 43.
(3) *Ibid.*, 8.
(4) *Correspondance*, IX, 94.

naux, des brochures, de l'histoire. J'ai repris *mes formules, mes séries, mes antinomies,* et je suis arrivé à comprendre quelque chose... *C'est l'archi-sens-commun, et pourtant, cela ne se trouve nulle part.* » Dans cette attitude de voyant et d'interprète autorisé des dieux qu'il affectait de plus en plus avec les années, Proudhon nous donne ici le plan de sa dernière campagne morale.

En fait, la guerre d'Italie ne fournit sans doute que le prétexte d'une méditation qui se fût imposée tôt ou tard à l'inquiète pensée de ce moraliste sincère et droit. Car le mysticisme romantique, fruit de son tempérament et de son éducation intellectuelle, était sans cesse combattu dans son esprit par le bon sens foncier du paysan comtois. N'était-il point, lui aussi, par ses origines, un *durus arator!* comme les vieux colons du Latium, ces ouvriers d'une des plus hautes tentatives d'impérialisme rationnel qu'ait connues le monde? — Ses finales découvertes dans le champ encore si mal exploré de l'impérialisme théorique sont donc en quelque sorte la récompense et le fruit d'une existence entière de spéculation courageuse, d'effort sincère vers la vérité morale. — Toutefois, devant les lumières imprévues que lui apportent ses réflexions sur le rôle social de la guerre, il s'abandonne d'abord, avec volupté, à une sorte d'éblouissement qui lui interdit de pousser plus avant son analyse. Il bénit l'exil qui lui a donné la pensée de cette étude (1). On dirait d'un nouveau Jean à Pathmos (2). « N'ai-je donc pas, le premier, été comme étourdi de tout ce que j'ai aperçu en étudiant cette question formidable de la guerre entre les humains?

(1) *La Guerre et la Paix,* I, 88.
(2) *Correspondance,* XI, 114.

N'ai-je pas dû frissonner en acquérant la conviction que la guerre avait été le grand moteur de la civilisation? Et quand j'ai compris combien la guerre, par son côté moral, relève l'humanité, n'ai-je pas dû saisir avec bonheur cette glorification de notre espèce? »

C'est en effet, tout d'abord, une pure glorification hégélienne de la guerre à laquelle il semble s'arrêter. Sans l'instinct de la lutte, dit-il (1), l'homme serait tombé dès le premier jour au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée; notre civilisation serait une étable, le progrès serait inconnu. Il accable donc les partisans *ineptes* (2) de la paix perpétuelle. La société, pour se conserver digne, morale, pure, généreuse, voire même laborieuse, doit avant tout se tenir à l'état *antagonique*, à l'état de guerre (3). Car la guerre est notre histoire, notre vie, notre *âme* tout entière (4). Elle est la législation, la politique, l'État, la patrie, la hiérarchie sociale, le droit des gens, la poésie, la théologie; encore une fois, c'est *tout!*

Mais il a dépassé bientôt cette assez banale et platonique approbation de la lutte. Il a poussé plus loin ses découvertes dans le champ de l'impérialisme théorique, et discerné nettement que la « notion de droit dérive de l'idée d'*armée* (5) », que le droit et la morale sont des compositions entre *puissances*, des atténuations de l'état de guerre par des traités et des contrats, en un mot de l'*Impérialisme rationnel*. Et, toujours préoccupé de notions

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 33.
(2) *Ibid.*, 40.
(3) *Ibid.*, 52.
(4) *Ibid.*, 84.
(5) *Ibid.*, 46.

juridiques, il a donné une sorte de généalogie des différentes formes du droit, toutes issues, à son avis, de la lutte pour le pouvoir. — Le droit de la force, dit-il, est le plus simple de tous et le plus élémentaire. Comme tout autre droit, il n'existe que sous condition de réciprocité; mais Proudhon a enfin reconnu que *réciprocité* n'est point *égalité*. « La *part du lion* en elle-même est *légitime*, écrit-il (1). Ce qui fait la moralité de la fable du lion et de ses trois *associés*, la vache, la chèvre et la biche, et qui constitue la friponnerie du premier, ce n'est pas qu'il s'arroge une part *plus forte* en raison de sa *force* et de son *courage;* c'est que, par une chicane de procureur, faisant de sa qualité de lion, puis de sa force, puis encore de son courage, — trois termes identiques, — autant de titres à s'adjuger une part du produit, et menaçant de sa griffe l'associé qui oserait élever des prétentions sur le reste, il se paye quatre fois de ce qui ne doit lui être compté qu'une seule. » — Eh! oui, le lion est un impérialiste, mais ce n'est point un impérialiste *rationnel*. Il n'a pas été *juste;* il a rebuté ses camarades; désormais, ils ne chasseront plus avec lui de bon cœur. Mais que nous voilà loin de 1840 et de cette association étrange entre Achille, Ajax et Thersite, où tout le monde avait part *égale*.

Le droit de la guerre, poursuit Proudhon (2), dérive immédiatement du droit de la force. Il réglemente le combat, en vue d'une plus facile mise en évidence du droit de la force, qui sera sanctionné par la victoire. — Le droit des gens vient ensuite; il a pour objet, en cas

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 230.
(2) *Ibid.*, 230 et suiv.

de litige, d'éviter s'il se peut la bataille, de déterminer *a priori*, par l'évaluation des forces en présence, « auquel des deux partis doit appartenir la prépondérance ». — Puis voici le droit public ou droit politique, qui n'est qu'un droit des gens fonctionnant entre clans, familles ou individus juxtaposés dans le sein d'un même corps social ou cité. Celui-là a pour but de prévenir toute espèce d'agression de la partie contre le tout ou des parties entre elles; et, à cet effet, il définit autant que possible les droits et les devoirs des citoyens les uns envers les autres et de tous envers l'État.

Bien qu'il attribue de la sorte une origine toute guerrière ou impérialiste à la loi et à la morale, Proudhon n'est pas un impérialiste tout à fait conscient en sociologie. Il estime que, dans les sociétés originelles, la population *se divise* (1) en deux catégories distinctes : les « aristoi » ou les « optimates », littéralement les forts, et, par extension, les plus braves, les plus vertueux, les meilleurs; et la plèbe, qui se compose des faibles, des esclaves, de tout ce qui n'a pas la force, *ignavi*. Les premiers constituent seuls le *pays légal*, les hommes du droit, c'est-à-dire ceux qui possèdent des droits. Les autres sont en dehors du droit, *ex leges;* ils n'ont pas de droits, ce sont des individus à face humaine, « anthropoi » ; ce ne sont pas des hommes, « andres ».

Cette « division » spontanée, si difficilement explicable par l' « usurpation » à la manière de Rousseau et des romantiques sociaux, ses disciples, n'est pas non plus expliquée par Proudhon en cet endroit. Mais plus loin (2),

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 108.
(2) *Ibid.*, 172.

il accorde que la *conquête* est le motif le plus ordinaire à cette scission d'un même corps social en hommes de plein droit et hommes de droit nul. Et, en outre, il écrira une curieuse paraphrase du célèbre passage de la *Phénoménologie* de Hegel sur le dialectique de l'esclavage. Une conséquence du droit de la force, dit-il (1), a été la formation de l'aristocratie ou des castes. L'idée que la force engendre la force, que les forts naissent des forts produit l'institution de la noblesse héréditaire. Mais la noblesse abuse de ses privilèges; d'un côté, elle se corrompt par le pouvoir et par la richesse; de l'autre, elle exploite la plèbe bien au delà de ce que permet *rationnellement* le droit de la force. Bientôt même, la supériorité de la force qui, dans l'origine, avait constitué l'aristocratie, passe du côté du peuple; et l'on voit les nobles, sans intelligence de leur privilège, revendiquer le bénéfice de la force quand déjà la réalité leur manque. La brochure de Sieyès : *Qu'est-ce que le Tiers-État?* fut le symptôme d'une semblable évolution dans les pouvoirs en présence. Et c'est aussi le droit de la force qui terminera le débat soulevé depuis une trentaine d'années entre la classe dite bourgeoise qui s'en va, et la classe ouvrière et salariée qui vient tous les jours; que le litige, au surplus, soit réglé par une bataille ou par un traité, peu importe.

Le droit économique enfin, — et ici nous touchons à la plus intéressante découverte de Proudhon, — le droit économique est un habile déguisement du droit de la force, qui, de citoyen à citoyen, de famille à famille, de corporation à corporation, de société à société, se trans-

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 232.

forme par la mutualité des garanties (1) : « Il faut en quelque sorte le dévêtir pour le faire reparaître. Il ne se fait plus sentir que de loin en loin, d'une manière indirecte, dans le contrat de louage, d'ouvrage, dans la commandite, etc., où la supériorité de *force de travail*, de capital, d'industrie entraîne la *supériorité du salaire*. Comme si la force, chose animale, faisait honte à l'humanité intelligente et libre, le législateur la déguise le plus qu'il est possible. »

La lutte économique se substituant de façon insensible à la lutte guerrière entre puissances humaines juxtaposées, telle est la grande intuition de Proudhon dans son livre sur la guerre. « L'opposition du travail et du capital, dit-il (2), de l'offre et de la demande, du prêteur et de l'emprunteur, des privilèges d'auteurs, inventeurs, perfectionneurs et des peines infligées aux contrefacteurs, falsificateurs et plagiaires, tout cela n'indique-t-il pas la guerre? Voilà une nation réputée autrefois l'une des plus braves, aujourd'hui la plus industrieuse, la plus puissante par les capitaux, qui demande le désarmement général, et se prononce à chaque occasion contre la guerre. Mais que fait-elle donc autre chose en changeant d'armure, que d'appeler ses rivaux à un nouveau combat où elle se croit sûre de vaincre? Comment le Portugal s'est-il trouvé, dites-moi, d'avoir accepté la *paix* des Anglais? »

« Oui, cher et excellent M. Clerc, — écrit-il encore (3) à ce chef d'escadron d'artillerie qu'il appelle obstinément « mon capitaine », en dépit de ses prétentions à la

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 240.
(2) *Ibid.*, 47.
(3) *Correspondance*, XII, 340 et suiv.

science militaire (1), — la guerre, dans les prévisions évolutives de notre espèce, est la figuration d'un ordre de choses qui la nie et l'exclut, mais qui, cependant, retient d'elle les traits principaux, savoir que chacun doit payer de sa personne comme à l'armée; que la concurrence est la loi du travail libre, comme dans une bataille; que le bien-être pour chacun est en raison de son effort, comme l'enseigne le droit de la force. En sorte que notre humanité, en se transformant, en passant du régime militaire au régime industriel, régimes diamétralement opposés, reste fidèle à elle-même, toujours animée du même esprit de justice et de liberté... Le Travailleur et le Guerrier sont le même personnage... Le Travail et la Guerre, contraires et incompatibles, sont deux termes corrélatifs qui traduisent la même loi, révèlent la même moralité et la même destinée. Cette manière d'envisager des faits de nature si opposée, si inconciliable a du reste pour appui toute l'exégèse antique et la philosophie moderne, notamment celle de Hegel. »

Hegel ne porte pas bonheur à Proudhon, qui ne l'a jamais bien compris; mais derrière cette explication confuse et fumeuse, on discerne une vue saine et féconde. L'œuvre qui s'impose présentement à l'humanité est la *constitution du droit économique*, substitut du droit de la guerre (2). Quand le droit économique aura été reconnu, son objet défini, sa circonscription tracée, ses formules données, ses rapports avec le droit civil, le droit politique et le droit des gens établis, alors seulement l'on pourra reprendre avec utilité et connaissance de cause le débat

(1) *Correspondance*, IX, 195.
(2) *La Guerre et la Paix*, II, 259.

politique. Et ce *droit économique*, aussi bien que la « philosophie », que la « morale », est encore une des définitions de la *Révolution* (1). Avec cet aveu, Proudhon touche au terme de son évolution intellectuelle. Il discerne enfin, — vaguement sans doute et, nous allons le voir, à travers de tenaces préjugés mystiques — que l'Impérialisme individuel rationnel dont l'Économie politique classique a tenté de déterminer les lois, est l'idéal « révolutionnaire » vers lequel, à travers les formules du stoïcisme et du kantisme, il se sent entraîné par les saines aspirations de sa Raison.

Cependant, ses formules hégéliennes mal digérées ne lui montrent pas clairement quelle sera la transition entre la guerre armée et la guerre industrielle. La psychologie rousseauiste qui reste celle de son parti, et trop souvent aussi la sienne propre, le gêne dans ses prévisions d'avenir. Il pressent la protestation universelle que va susciter dans le camp des socialistes romantiques son hymne enthousiaste au Dieu des batailles; il sait que ses amis seront dans la consternation, ses ennemis dans la jubilation, qu'on l'accusera de prétorianisme, de césarisme (2), — il ne sait pas écrire encore d'*Impérialisme*. — N'a-t-il pas dit en effet (3) : « Pendant longtemps, du moins pendant une période dont nous n'oserions encore aujourd'hui fixer le terme, il est *nécessaire* que les nations vident leurs différends par les voies de la force. » — Aussi, soutient-il tout le contraire en d'autres passages, pour faire contrepoids, et sans trop se soucier d'accorder ses deux affir-

(1) *La Guerre et la Paix*, II, 306.
(2) *Correspondance*, XI, 111.
(3) *La Guerre et la Paix*, I, 165.

mations antagonistes. « Travaillez à présent, nous dit la guerre, vous avez assez combattu (1). » Et il écrit au commandant Clerc (2) : « Le but de mon livre, *la Guerre et la Paix*, est très positivement de détourner les esprits de la guerre, de les affermir dans la paix en dirigeant les forces et les courages non plus vers les conquêtes et les combats, mais vers le travail, ou ce que j'ai appelé métaphoriquement les *luttes industrielles*. »

En effet, sa conclusion, comme celle de son maître Kant dans le *Programme d'une histoire universelle*, est *pacifiste* avec mesure et bon sens (3). La paix donnera, dit-il, à la loi d'antagonisme sa vraie formule et sa haute portée. La paix, dont l'inexactitude du langage a fait jusqu'ici le contraire de la guerre, est à la guerre ce que la philosophie est au mythe, une purification, un achèvement. L'hypothèse d'une paix universelle et définitive est légitime. L'humanité travailleuse est seule capable d'en finir avec la guerre en créant l'équilibre économique, et sa devise doit être provisoirement la maxime *stoïcienne : Abstine et sustine*.

5. — *Hobbes contre Rousseau et Kant.*

Que manque-t-il donc à cette belle ébauche qui est *la Guerre et la Paix* pour former un traité logique et cons-

(1) *La Guerre et la Paix*, II, 299.
(2) *Correspondance*, XII, 366.
(3) *La Guerre et la Paix*, II, 299.

cient d'utilitarisme impérialiste ou d'impérialisme rationnel? Précisément l'acceptation franche du point de vue utilitaire et la prépondérance de l'inspiration rationnelle. — Le livre n'a qu'un défaut, mais ce défaut est fondamental, parce qu'il est à la source même de l'argumentation de l'auteur. C'est que celui-ci garde le préjugé, rousseauiste et kantien dans son origine, de la Justice *immanente*, principe prétendu de notre raison pratique. En effet, c'est par le moyen de cette faculté dont nous avons dit la figure ambiguë, c'est par le sentiment de la *dignité humaine*, que Proudhon va tenter de réconcilier Justice et Guerre, son passé mystique auquel il ne veut point renoncer, et son présent impérialiste qui l'effraye lui-même, parce que les conclusions n'en sont pas immédiatement, exclusivement prolétariennes.

Pour opérer cette impossible conciliation, il faut le voir poursuivre la recherche inquiète des sources psychologiques de la guerre. Il sent qu'elle est un phénomène *tout intérieur, tout psychologique* (1), que la cause en est un *principe profond* (2), dont l'énergie n'a que le tort de se mal appliquer. — « Je conçois, écrit-il à son ami Langlois (3), que vous demandiez pour le monde moral un principe unique qui explique tout, comme l'attraction newtonienne explique le monde physique. Déjà, dites-vous, nous avons changé l'hypothèse dans laquelle on essayait jadis de coordonner les faits : à la place du droit divin et de la loi religieuse, nous avons mis la *Justice immanente*, le droit humain ; c'est le système de Copernic

(1) *La Guerre et la Paix*, II, 117.
(2) *Ibid.*, 122.
(3) *Correspondance*, XI, 101.

remplaçant celui de Ptolémée; reste à trouver la loi suprême qui produit tout le mouvement. » Puis, ayant rappelé les mérites de Hobbes, et ceux qu'il s'attribue à lui-même pour avoir écrit *la Guerre et la Paix*, il ajoute : « Il reste immensément à faire ; c'est dans cette immensité de ce qui est à faire que se trouvera la découverte de la loi universelle que vous cherchez et qui est déjà impliquée, donnée, désignée même dans ce qui est fait, comme l'attraction était impliquée dans les travaux de Keppler. » Quel clair pressentiment se montre en ceci de la morale future! Proudhon ignore par malheur la psychologie de Hobbes, car il en apprendrait que ce principe unique dont il pressent l'existence, est le Désir du pouvoir. « Pour en finir avec la guerre, dit-il ailleurs (1), il fallait en faire l'autopsie, en ressusciter l'élément moral, en dire le principe, la raison, la mission ; c'était en même temps confirmer le principe de la justice immanente d'une *chose,* qui n'est pas rien que métaphysique, qui n'est pas du tout théologique, mais qui, à la fois idée et sentiment, notion et réalité, constitue, selon moi, le *premier principe de notre raison,* et la *première puissance de notre âme.* » Encore une fois, l' « élément moral » qu'il importe de dégager de la guerre, c'est la Volonté de puissance éclairée par la raison.

Au surplus l'auteur de *la Guerre et la Paix* tente quelque part (2) une définition de ce principe unique qui, à ses yeux, est à la fois celui de toute inégalité et de tout droit. Et celle qu'il fournit serait assez convenable au Désir du pouvoir. « Ce principe, dit-il, est le même que celui qui

(1) *Correspondance*, XI, 123.
(2) *La Guerre et la Paix*, II, 122.

nous fait rechercher la richesse et le luxe, et nous passionne pour la *gloire*, le même que celui qui engendre le droit de la force, plus tard le droit de l'intelligence, et finalement le droit même du travail, c'est le sentiment de notre *valeur* et de notre *dignité* personnelle, sentiment d'où naît le respect du semblable et de l'humanité tout entière, et qui constitue la Justice. » Toutefois, ce principe de la dignité humaine, point de départ de toute justice, « ne deviendra véritablement de la justice que *par une longue éducation de la conscience et de la raison* », car sa conséquence actuelle, c'est que « non seulement nous nous *préférons en tout et pour tout* aux autres, mais que nous étendons cette préférence arbitraire à ceux qui nous plaisent, et que nous appelons nos amis. » C'est bien cela : le principe de la dignité humaine, ce Janus bifrons, nous présente ici sa face impérialiste. Et tel est, en effet, le programme de la morale impérialiste qui est encore à construire : éducation de la primordiale Volonté de puissance, par l'expérience et par la Raison, afin d'amener enfin tous les hommes à *subordonner raisonnablement leur puissance*.

Pourtant, le principe de la Dignité humaine n'a pas entièrement renoncé dans *la Guerre et la Paix* à nous présenter de temps à autre son visage rousseauiste et kantien. Il devient alors *sens moral* inné et métaphysique. « Le lion a l'instinct de sa force ; c'est ce qui fait son courage ; il n'a nul *sentiment* d'un *droit* résultant de cette force... L'homme, au contraire, meilleur ou pire que le lion, l'homme aspire de *toute l'énergie de son sens moral* à faire de sa supériorité physique une sorte d'obligation pour les autres ; il veut que sa victoire s'impose à eux comme une

religion, comme une *raison*, en un mot comme un *devoir*, correspondant à ce qu'il nomme son *droit* (1). » Sans doute, mais en tout cela l'homme n'obéit nullement à un mystérieux sens moral ; il est raisonnable, utilitaire, et utilitaire impérialiste tout simplement. Il veut assurer, prolonger sa supériorité en faisant tout d'abord sentir efficacement sa *puissance*, puis il contracte avec le vaincu pour affermir et rendre durable cette puissance, en renonçant, s'il le faut, à quelques-unes des prérogatives qu'il pourrait imposer. Enfin, il s'efforce, en effet, de donner à ce contrat la consécration du sentiment religieux, parce qu'il connaît le pouvoir de ce sentiment sur le cœur de son semblable.

Ce qui égare Proudhon dans sa suprême tentative morale, c'est ce tenace préjugé « juridique », que Marx lui reprochait avec raison dès sa jeunesse. Une fois de plus, il s'est empêtré dans des considérations de Droit. La force n'est pas un Droit, comme il le pense, elle est un fait, et ne recherche la consécration du droit que pour assurer et prolonger le fait qu'elle incarne. Nous l'avons dit, le seul mot de *droit* réveille dans l'esprit de Proudhon la Justice immanente, l'*Égalité* imminente, bref tout son mysticisme social mal endormi. Rapproché de celui de Force, ce mot fallacieux obscurcit donc pour notre penseur le sens du terme auquel il s'accole. C'est pourquoi nous le voyons terminer son livre le plus intéressant par une malencontreuse polémique contre Hobbes, querelle dont il ne sort point à son honneur, comme nous allons le montrer. Il pressent bien cependant l'importance de ce génial précur-

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 114.

seur. « Certes, écrit-il (1), la science du droit ne fait que poindre, vous dites bien vrai. *Le premier pas a été fait par Hobbes; depuis cet Anglais le monde juridique en est resté au* statu quo... Le droit de la force est tombé *depuis deux siècles* dans un oubli complet, à la suite duquel oubli a été perdue l'intelligence des lois de la guerre et du droit des gens. » Proudhon se croit donc le continuateur direct et sans nul intermédiaire du sage de Malmesbury. Par malheur pour lui, il n'a lu probablement de Hobbes que le *De cive,* le plus moral et le moins psychologique de ses ouvrages; il ne connaît le *Léviathan* que par des analyses; et il ignore totalement la *Humane nature* (2).

Il se juge, en outre, fort supérieur à Hobbes, et ce qu'il lui reproche surtout, c'est *l'utilitarisme,* la thèse de l'intérêt bien entendu, ce grand principe que recueillit Bentham (3). « On peut dire qu'il fait le fond de la conscience anglaise et qu'il est incarné dans le sang anglais. » A l'avis de Hobbes, c'est par utilitarisme que l'homme

(1) *Correspondance,* XI, 101 et 123.

(2) Proudhon n'était pas fort scrupuleux sur l'étude des sources, et procédait volontiers en poète et en voyant, à la façon de Michelet et de Hugo. Par cette méthode, on fournit un reflet de ses passions personnelles, une effusion lyrique plutôt qu'une image objective des événements et des hommes. La plus grande partie de *la Guerre et la Paix* était rédigée déjà, que l'auteur demandait encore à un ami (*Correspondance,* IX, 195) de lui indiquer les écrivains en renom et les doctrines actuellement en cours sur ce sujet. Et, au savant Bergmann, qui lui avait envoyé une brochure de trente pages sur Dante, il écrit : « Pour moi, je t'avoue mon ignorance; je n'avais jamais su ce que c'était que ce Dante, avec sa trilogie divine. Maintenant, j'ai si bien compris, que je me crois en état de deviner ce que tu n'as pas dit et de faire une bonne critique de cet auteur. » (*Correspondance,* XIII, 136.) Ce sont là des illusions d'autodidacte trop facilement enivré par des notions nouvellement acquises. Proudhon a ainsi jugé Hobbes sans le lire, et il n'a pas moins cru en faire « une bonne critique ».

(3) *La Guerre et la Paix,* I, 147. — Voir sur Bentham le beau livre de M. Élie HALÉVY : *le Radicalisme philosophique.*

primitif est sorti de l'état de guerre universelle en souscrivant des *contrats;* par utilitarisme encore qu'il a créé la force coercitive de l'État Léviathan, afin de faire respecter les traités conclus dans l'intérêt de tous. En sorte que la société civile, la Cité, est née d'un calcul d'*intérêt*. Cette conception, si forte, paraît à notre kantien la « faiblesse » de Hobbes. A l'avis de Proudhon, la *science du droit* ne s'*arrête* (1) pas à cette conclusion utilitaire. Elle *affirme* de la manière la plus positive, au nom du *sens intime* et de l'expérience psychologique, l'existence d'un *principe du juste*, d'un *dictamen* de la Raison et de la conscience. — Ce sont les mots mêmes de Rousseau. — Ce principe de Justice, c'est le respect de notre propre *dignité,* respect qui nous saisit à la vue, non seulement de ce qui nous souille et de ce qui nous offense, mais de tout ce qui offense et souille notre semblable. — Eh! sans doute, jusqu'à un certain point; mais c'est là un effet secondaire, un instinct, d'ailleurs faible et confus, qui est issu de longues méditations d'intérêt bien entendu. C'est l'aspect mystique de la *dignité* humaine qui reparaît une fois de plus pour en paralyser la tendance impérialiste rationnelle.

Ainsi, à l'avis de Proudhon, Hobbes s'est trompé lorsqu'il a vu le résultat d'un calcul d'intérêt dans ce qui est le produit d'*une faculté expresse de notre âme*. On reconnait ici la méthode de Kant qui, on le sait, procède volontiers par intuition *affirmative,* et définit une faculté nouvelle chaque fois que son mysticisme moral se heurte aux réalités de la nature humaine. « Nous *disons,* reprend notre

(1) *La Guerre et la Paix,* I, 150.

penseur, qu'il y a dans la Justice autre chose qu'une loi de nécessité et un calcul d'intérêt; il y a une puissance de notre âme qui nous fait affirmer ce qui est juste indépendamment même de tout intérêt et nous attache à la cité plus fortement qu'à notre famille, à nos amours, à tout ce qui relève exclusivement de notre égoïsme... Nous qui *croyons* à la réalité et à l'immanence de la Justice, nous pouvons dire qu'elle est rémunératrice et vengeresse, qu'elle porte sa consécration avec elle... que la véritable sanction du droit, c'est l'allégresse qui accompagne la vertu, le remords qui suit le crime. »

Il est trop certain que Hobbes n'a pu lire Kant, et n'en est pas *arrivé* là; mais d'autres y étaient arrivés au dix-septième siècle, et il ne s'est pas cru obligé de les croire sur parole. Du *droit* de la force, poursuit Proudhon, que dit-il (1)? O surprise, il ne dit *rien*. Dans l'état de nature comme dans l'état civil sa maxime est l'*utilité*, et la force ne figure chez lui que comme *moyen d'action* vis-à-vis de l'ennemi ou des violateurs du pacte civique. Il ne reconnait à la force aucune espèce de *droit*. Elle est pour lui une garantie, un agent ou un organe de sûreté. Le droit de la force l'eût fait *sourire* (2), et « l'on peut dire en toute vérité que son livre *Du citoyen* en est la démolition la plus complète ». — Une telle indifférence pour le droit abstrait, pour la Justice immanente, stupéfie Proudhon. Il réfute Montesquieu (3) et jusqu'à Kant (4) lui-même quand ces penseurs lui semblent subir l'influence du hobbisme. Et il

(1) *La Guerre et la Paix*, I, 152.
(2) *Ibid.*, 155.
(3) *Ibid.*, 195.
(4) *Ibid.*, 129.

écrit encore dans ses conclusions générales (1) : « La théorie de Hobbes est fausse ; notre mobile suprême n'est pas l'égoïsme, ce n'est pas la conservation de notre corps et de nos membres, ce n'est pas notre intérêt bien ou mal entendu. S'il est pour nous un fait avéré, c'est que la justice est positivement autre chose que l'intérêt. » Tel est en effet entre eux le désaccord sans remède, parce qu'il est à la source même de la psychologie et de la morale. Mais quoi qu'en pense Proudhon (2), le principe de Hobbes conduit plus facilement à la justification historique et morale de la guerre que sa Justice « immanente. »

Proudhon ne dépasse donc pas le pressentiment sur la voie ardue de l'Impérialisme rationnel. Il n'échappe que pour un instant à ses préjugés romantiques. Le plus souvent, il reste le prisonnier de ses généreuses mais fallacieuses convictions sur la *Bonté naturelle* de l'homme. Comment, en effet, voir autre chose que la Bonté naturelle dans cette Justice immanente, dont on est sans cesse tenté de se demander pourquoi, selon l'aveu même de son avocat passionné (3), elle parle si rarement et si bas au cœur des hommes que toute oreille qui ne s'est point affinée par la fréquentation de Jean-Jacques et de Kant ne parvient guère à en percevoir les paroles obscures. — Il est vrai qu'en revanche, dès qu'on sait l'écouter en son cœur, on entend bien d'autres concerts encore ; et l'on risque fort de se perdre dans l'extase, à la poursuite de musiciens enchantés.

(1) *La Guerre et la Paix*, II, 305.
(2) *Id.*, I, 114.
(3) *De la Justice*, III, 152.

Si son origine fit de Proudhon un apôtre-né de l'impérialisme prolétarien, sa noble aspiration vers le progrès moral a malgré tout guidé souvent ses pas dans la voie saine de l'impérialisme individuel rationnel. Par là, en dépit de ses tenaces illusions romantiques, il marque plus certainement que Marx une étape importante sur la ligne d'évolution de la pensée moderne. Et il n'est pas sans influence sur les actuelles tentatives impérialistes des classes ouvrières. — A notre avis, lorsque, après avoir abandonné au contact du pouvoir et sous l'influence du maniement des hommes, les illusions de la psychologie romantique, l'Impérialisme démocratique reviendra à des principes véritablement rationnels, la forme qu'il revêtira sera vraisemblablement celle du syndicalisme. — En France, les beaux travaux de M. G. Sorel ont clairement défini cette méthode tactique qu'il recommande aux masses pour mieux régler leur élan vers la puissance. Le Trade-Unionisme anglais en est le type classique; longtemps il répudia toute autre préoccupation que celle de l'utilitarisme le plus immédiat et de l'intérêt prochain de ses participants. On assure que, ses vues se tournant vers l'avenir, le romantisme social le séduit quelque peu maintenant; l'expérience corrigera partout des excès passagers.

Sans doute, dans les pays latins où la raison et la discipline sociale ont poussé dans les âmes de moins profondes racines que vers le nord de l'Europe, certaines fractions de l'école syndicaliste font profession de préparer la révolution violente, les destructions irréfléchies. C'est, dit-on, le cas pour l'Italie et pour une partie de la France. Mais d'autres groupes se montrent plus pon-

dérés, mieux disposés à accepter les leçons du passé, l'héritage des expériences de leurs pères. Tel le syndicalisme allemand qui garde jusqu'ici dans sa grande majorité un caractère de pondération et de sagesse. Le romantisme social auquel s'attarde l'école marxiste orthodoxe y rencontre de sérieuses résistances. — Sachons faire crédit quelque temps à la Raison humaine. Comme la lance magique des poèmes du moyen âge, elle fournit un baume capable de guérir les blessures qu'elle a produites entre des mains novices et peu préparées à la manier. Proudhon a résumé cet espoir dans une magnifique formule : « La Révolution n'est autre chose que la philosophie morale construite en dehors de tout élément mystique et théosophique (1). » A la révolution ainsi définie, qui donc n'accepterait de concourir?

(1) Lettre à Bergmann du 25 avril 1858.

CONCLUSION

DES VICES ET DES VERTUS DU MYSTICISME EN MATIÈRE DE RÉFORME SOCIALE

L'édition allemande de ce livre (1), qui a paru l'an dernier, s'achève par une étude des formes particulières que Marx a données à l'impérialisme et au mysticisme prolétarien de notre âge. — Nous y avons indiqué comment Marx et Engels, ayant subi avant 1848 la double influence de Rousseau et de Hegel, ont emprunté au premier sa confiance à la fois impérialiste et mystique dans la bonté naturelle de l'homme du peuple, dont ils ont fait, pour leur part, le privilège du prolétaire industriel; au second, son bel évolutionisme historique, mais aussi sa foi mystique dans la marche automatique du Progrès; allure qui rendrait inutile l'effort économique et moral de l'individu. — Nous avons dit qu'après 1850, Marx avait introduit dans les formules de la science économique (sans bien s'en rendre compte peut-être) la notion babouviste et proudhonienne de l'égalité absolue de toutes les capacités et de tous les travaux humains, dans le passé comme dans le présent, en traitant du seul

(1) *Der Demokratische Imperialismus :* Rousseau, Proudhon, Karl Marx, von Ernest SEILLIÈRE. Autorisierte Uebersetzung von Theodor Schmidt. Berlin, Barsdorf.

travail simple; ce qui l'enferma dans une impasse logique, dont le troisième volume de son *Capital* essaye en vain de le dégager (1). — Nous avons exposé enfin que la conception matérialiste de l'histoire, portée, par Engels surtout, au premier plan de la doctrine après 1870, n'est qu'un Utilitarisme impérialiste incomplètement développé, et toujours interprété par les stratèges de la classe prolétarienne dans un sens étroit et arbitraire, celui de la seule *lutte de classes*.

Cette étude, qui aurait presque doublé l'épaisseur de ce volume, fera l'objet d'une publication ultérieure.

Nous nous contenterons pour le moment d'avoir tenté, à propos de Proudhon, la démonstration qui nous semblait nécessaire afin de faire comprendre ce que nous entendons par *Impérialisme prolétarien* et *Mysticisme prolétarien*. En ces délicates matières, le principal est d'avertir et de suggérer. Seules les découvertes morales qu'on réalise par soi-même sont profitables; et la maieutique de Socrate serait ici la véritable méthode à suivre. Les esprits réfléchis n'auront qu'à jeter les yeux autour d'eux, ou à méditer les enseignements de l'histoire la plus contemporaine pour compléter à leur gré, ou pour rectifier à leur guise des vues que nous croyons justes de leur principe, mais qui, nous le savons assez, — en cela du moins collectiviste, — ont besoin d'être élaborées, mûries et sagement appliquées par les esprits de bonne volonté au cours du siècle qui commence.

Nous voudrions, avant de conclure, examiner en quelques lignes les avantages et les inconvénients pra-

(1) Nous avons en français sur ce sujet la discussion si serrée de M. Paul Leroy-Beaulieu.

tiques du mysticisme social, dont nous avons si souvent parlé dans ces pages pour en condamner les inspirations excessives. — A notre avis, le mysticisme consiste essentiellement à objectiver hors de nous-mêmes, à personnifier plus ou moins nettement nos inspirations inconscientes ou *subliminales* dans un être supposé distinct de nous, mystérieux et puissant. Cet être est conçu par l'esprit quelquefois comme un adversaire, mais le plus souvent comme un auxiliaire de la Volonté de puissance du sujet pensant. Sa voix, perçue dans le silence des facultés conscientes, fait taire pour un moment — ou passer du moins au second plan — les conseils de la raison réfléchie. — La confiance de posséder un allié surhumain, — parce qu'elle produit facilement l'enthousiasme ou même le fanatisme, — a été de tout temps considérée comme très utile pour appuyer les entreprises guerrières des impérialismes de tout ordre. Mandeville, cet impérialiste inconscient dans le domaine de la morale, n'a-t-il pas consacré son dernier écrit à étudier l'utilité du mysticisme chrétien dans les combats?

Notre définition permet de mesurer de façon assez précise les avantages et les inconvénients du mysticisme appliqué aux entreprises de l'impérialisme vital. En effet, s'il a pour conséquence d'exalter la Volonté de puissance en dehors des cadres de la Raison, de l'expérience et du calcul de sang-froid, il est clair qu'il ne devra pas *trop* écarter de ces cadres tutélaires les Volontés de puissance qui se fient pour une heure à ses inspirations hasardeuses. Même au cours de la bataille, la réflexion consciente ne doit point perdre ses droits. — Récemment, dans notre colonie de Tunisie, un marabout fanatisa quelques

Arabes et les lança contre un poste européen parfaitement armé. Il avait persuadé à ces malheureux qu'au moment décisif leurs bâtons se changeraient en fusils par la vertu de leur élan religieux; que les balles des Français se réduiraient en cendres et que leur forteresse serait frappée par le feu du ciel. Sur ces assurances, une grande partie des agresseurs se fit tuer au premier assaut sans résultat; puis, le lendemain, des agents provocateurs envoyés par les Européens réussirent à fanatiser encore une fois les survivants et à les mener vers la boucherie.

Souvent aussi, dira-t-on, l'enthousiasme mystique a donné réellement la victoire à ceux qui s'y confièrent! Sans doute; mais si l'on n'extermine pas l'adversaire, s'il faut, après la lutte, vivre en paix à ses côtés, la Raison, c'est-à-dire l'ensemble des contrats et concessions sociales nécessaires, le résultat de l'expérience de siècles va réclamer bientôt ses droits et revenir exercer son empire. Il importe donc de ne pas fermer le cœur du combattant à des inspirations moins enivrantes et plus réfléchies que celles qui le guidèrent dans le feu du combat. Or, quand il fut trop exclusivement prépondérant dans une âme, le mysticisme n'y cède pas volontiers la place à de moins flatteuses perspectives d'avenir. Il s'installe en maître et ne veut plus être délogé : c'est le cas du fumeur d'opium ou de l'alcoolique invétéré. Le narcotisme romantique a de même anémié les facultés supérieures de nos races européennes (1), si prodigieusement douées par la nature. Et c'est pourquoi une réaction rationnelle nous paraît dési-

(1) Ces assertions seront éclaircies dans le quatrième volume de cette *Philosophie de l'Impérialisme*, qui est en préparation et s'intitulera : *le Mal romantique*.

rable et nécessaire dans le domaine de la réforme morale et sociale, aussi bien que dans celui de la production esthétique. — Nous disons rationnelle et non rationaliste, car le rationalisme de notre âge reste pénétré d'éléments romantiques malsains, qu'il lui faut éliminer avant de mériter le nom dont il se pare.

Une telle réaction est d'autant plus urgente que l'avenir, et même un avenir vraisemblablement prochain, appartient de toute évidence à la Démocratie plébéienne. Confiant, comme Hegel, l'un des maîtres de Proudhon et de Marx, dans le progrès de la raison humaine, nous croyons fermement, pour notre part, que les protagonistes du jeune Impérialisme démocratique se débarrasseront quelque jour de la psychologie mystique, dont le romantisme leur a transmis l'héritage. Au contact des réalités palpables et des responsabilités du pouvoir, quand il s'agira de faire vivre en paix côte à côte des hommes de chair et non plus les chimériques « habitants » de Jean-Jacques, les esprits sains s'engageront décidément dans la voie rationnelle, où déjà ils ont fait plus d'un pas, sans oser l'avouer parfois.

Un distingué publiciste politique (1) écrivait récemment : « Le radicalisme socialiste diffère du collectivisme socialiste en ce qu'il fait à l'individu, et au relatif, une place prééminente que les autres réservent à la communauté et à l'*absolu*. » Le chef du parti radical-socialiste (2) jetait hier à la foule cet avertissement excellent : « L'éducation de la démocratie, c'est toute l'idée républicaine. Quand nos concitoyens seront arrivés à un degré suffisant

(1) M. Henri Bérenger dans *l'Action* du 25 octobre 1906.
(2) M. Georges Clemenceau.

de culture pour prononcer eux-mêmes, en pleine connaissance de cause, sur les problèmes ardus de l'organisation sociale, le *dogmatisme* socialiste n'aura plus de raison d'être. » Dogmatisme n'a pas ici d'autre sens possible que celui que nous attachons au mot de *mysticisme*. Enfin, le premier de nos ministres du travail a dit récemment dans un discours parlementaire qui eut les honneurs de l'affichage : « La libération des travailleurs ne dépend pas d'une croyance aveugle au *surnaturel économique*. »

Certes, ceux qui s'adressent à la raison humaine recueillent moins d'applaudissements que ceux qui parlent aux passions aveugles, car la sagesse de leur avis ne sera reconnue qu'à l'expérience. — Mais il faut que ce rôle soit tenu par quelques-uns cependant. Et ceux-là pourraient emprunter à Karl Marx l'oraison jaculatoire qui termine le dernier, le plus sage de ses écrits (1) polémiques : *Dixi, et salvavi animam meam.*

(1) Sa lettre sur le Programme de Gotha, en 1875.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION

LES PRÉCURSEURS MODERNES DE L'IMPÉRIALISME RATIONNEL

CHAPITRE PREMIER

DE L'IMPÉRIALISME RATIONNEL

CHAPITRE II

THOMAS HOBBES ET LA PSYCHOLOGIE IMPÉRIALISTE

CHAPITRE III

BOULAINVILLIERS ET LA PHILOSOPHIE IMPÉRIALISTE DE L'HISTOIRE

CHAPITRE IV

BERNARD DE MANDEVILLE ET LA MORALE IMPÉRIALISTE

CHAPITRE V

PREMIÈRE PARTIE

L'IMPÉRIALISME PLÉBÉIEN AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DEUXIÈME PARTIE

L'IMPÉRIALISME PROLÉTARIEN AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE PIERRE-JOSEPH PROUDHON

CHAPITRE PREMIER

ARISTOCRATIE PLÉBÉIENNE

Pages.

CHAPITRE II

L'IVRESSE DE L'ÉGALITÉ

CHAPITRE III

VERS LA PSYCHOLOGIE HOBBISTE

CHAPITRE IV

LA CRISE DE 1848

CHAPITRE V

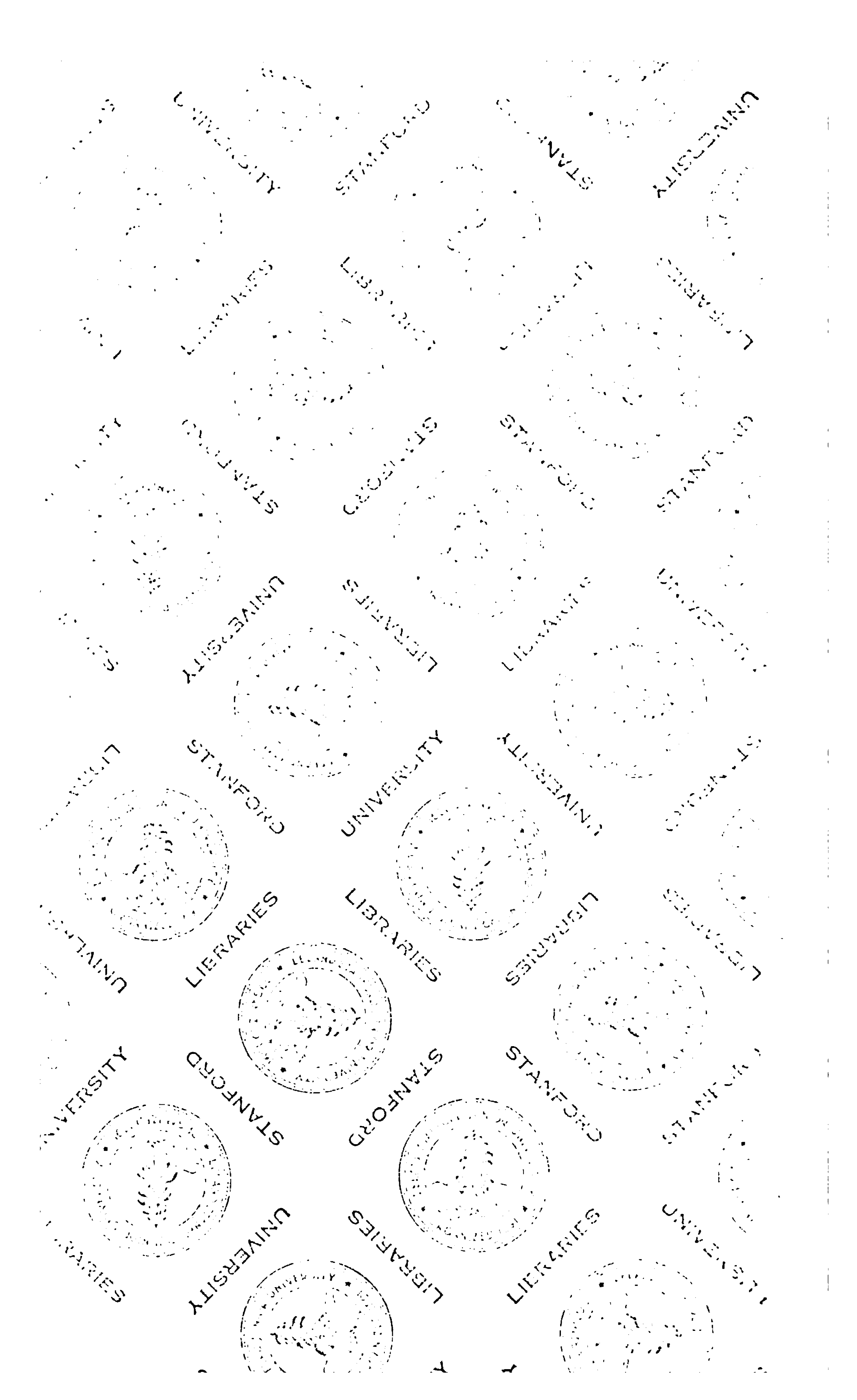
IMPÉRIALISME RATIONNEL INCONSCIENT

CONCLUSION

PARIS

TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET C[ie]

Rue Garancière, 8


STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES

